DAS HEILIGE LAND IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

GESAMMELTE BEITRÄGE
UND BERICHTE ZUR
PALÄSTINAFORSCHUNG
III. BAND

PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

An unsere Mitglieder!

Das dem Deutschen Verein vom Heiligen Lande gehörende Haus in Köln, Steinfeldergasse 17, in welchem sich das Generalsekretariat des Vereins und die Wohnung des Generalsekretärs befanden, ist in der Nacht zum 8. Juli 1941 durch Brand vollständig zerstört worden. Der größte Teil des wertvollen Inventars ist dabei verlorengegangen, jedoch gelang es uns, den wichtigsten Bestand der Buchhaltung, die Mitgliederkartei des Vereins, wichtige Manuskripte, einen kleinen Teil der Vereinsbibliothek sowie einige Büroutensilien zu retten. Trotz allem hat aber die Vereinsarbeit keine Unterbrechung erlitten, da es uns bereits an dem der Unglücksnacht folgenden Tage möglich war, ein neues Büro als Geschäftsstelle des Generalsekretariates des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande zu beziehen. Dasselbe befindet sich in **Köln, Gereonstraße 49/51, Fernruf: 22 77 01.** Auch die Drucklegung des neuen dritten Sammelbandes wurde durch das Unglück nicht gestört, und wir freuen uns, unsern Mitgliedern bereits heute unsere neueste Publikation zustellen zu können.

Wir dürfen aber wohl den Wunsch aussprechen, daß uns unsere Mitglieder und Teilnehmer heute um so mehr ihre Treue bewahren werden und wie bisher dem Heiligen Lande ihr Interesse und ihre Liebe entgegenbringen. Gerade in bezug auf das Heilige Land wird die nächste Zukunft voraussichtlich große Aufgaben zu lösen geben, die wir nicht erfüllen können, wenn nicht unser großer Mitarbeiterstab und unsere zahlreichen Mitglieder ausnahmslos hinter uns stehen.

Wir treten aber heute noch mit einer anderen Bitte an die Mitglieder und an alle Freunde des Heiligen Landes heran. Wie schon gesagt, hat die **Vereinsbibliothek** großen Schaden gelitten. Nur ein kleiner Teil derselben konnte unversehrt geborgen werden, während die meisten Bücher und Schriften entweder verbrannt, oder durch Wasser sehr beschädigt sind, so daß sie unbrauchbar wurden. Besonders schmerzlich ist es für uns, daß alle unsere Palästina-Hefte und ein großer Vorrat von alten Jahrgängen unserer Zeitschrift „Das Heilige Land" den Flammen zum Opfer gefallen sind. Wir gehen

wohl in der Annahme nicht fehl, daß viele unserer Mitglieder noch im Besitze früherer Jahrgänge unserer Zeitschrift und mehrerer Palästinahefte sind. Wir wären ihnen besonders dankbar, wenn sie uns dieselben zur Verfügung stellen wollten. Vielleicht ist auch mancher Leser unserer Publikationen im Besitze guter Palästina-Literatur, vor allem wissenschaftlicher Werke über das Heilige Land und den näheren Orient. Sollte man uns diese nicht kostenlos zur Verfügung stellen können, so sind wir gerne bereit, besonders wertvolle Werke käuflich zu erwerben. Auf diese Weise könnte das Generalsekretariat wieder in den Besitz einer Bibliothek gelangen, die wissenschaftlich ausgenutzt werden kann und namentlich bei der Abfassung unserer Publikationen gute Dienste leisten wird.

Für alles, was zum Wiederaufbau unseres Generalsekretariates, namentlich unserer Bibliothek dienen kann, sagen wir schon im voraus unsern herzlichsten Dank und ein aufrichtiges „Vergelt's Gott"!

Das Generalsekretariat.

I/0309

Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande
Heft 33—36

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/heilage-land-vergangenheit-gegenwart_1941_3

Jerusalem: Teil der Stadtmauer in der Nähe des Jaffator

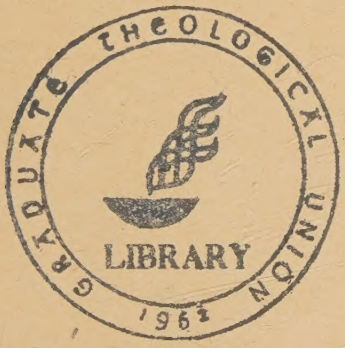
Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart

Gesammelte Beiträge und Berichte zur Palästinaforschung

Dritter Band

Mit 1 Vierfarbendruck, 1 Karte, 58 Abbildungen und 2 Faltbildern

Herausgegeben von
Valmar Cramer und Gustav Meinertz



1941

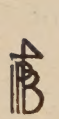
Druck und Verlag J. P. Bachem, Köln

CBPac

DS
101
D4
v.3

98728

Imprimatur.
J. Nr. 2766 I/41. Coloniae, 5. 8. 1941.
David, Vic. Cap.



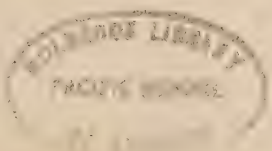
Bachemdruck Köln
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany
Verlagsnummer 211541

Vorwort

Der vorliegende dritte Band der Beiträge zur Palästinaforschung enthält wiederum Arbeiten aus fast allen Perioden der Geschichte Palästinas in chronologischer Reihenfolge. Teil I bringt drei Abhandlungen über Grabungen und Funde. Dr. Melchers, bis zum Kriegsausbrauch deutscher Konsul in Haifa, stellte uns in liebenswürdiger Weise sein umfangreiches Bildmaterial über die Ruinenstadt Gerasa in Transjordanien zur Verfügung, woraus wir in einem Bildbogen eine Auswahl der schönsten und eindrucksvollsten Aufnahmen veröffentlichen.

Im zweiten Teil veranschaulicht ein zweiter Bildbogen Menschen und Dinge aus der Zeit der mittelalterlichen Ritter- und Pilgerfahrten nach Jerusalem als Illustration zu der Abhandlung des Mitherausgebers Dr. V. Cramer über das Rittertum vom Heiligen Grabe im 14. und 15. Jahrhundert. Allen in den beigegebenen Bilderläuterungen genannten wissenschaftlichen Instituten danken die Herausgeber an dieser Stelle für die bereitwillige Unterstützung bei der Suche nach dem einschlägigen Bildmaterial sowie für die Überlassung der Photos. Die Buchreferate beanspruchen in diesem Bande einen größeren Raum, da mehreren Standardwerken ausführliche Besprechungen gewidmet werden.

Der Berichtsteil führt mitten ins kriegerische Zeitgeschehen, das im Heiligen Lande einen seiner Brennpunkte hat. Der Tod hielt im vergangenen Jahre unter den Freunden und Mit-



arbeitern des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande reiche Ernte sowohl in Palästina als auch in der Heimat. Wir gedenken mit verehrungsvoller Dankbarkeit des heimgegangenen Präsidenten des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, Kardinal und Erzbischof Karl Joseph Schulte von Köln, der besonders auch an den wissenschaftlichen Bestrebungen und Unternehmungen des Generalsekretariats stets Anteil genommen hat.

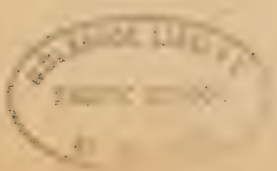
Möge dieser dritte Sammelband, dessen Erscheinen sich durch mancherlei Kriegsumstände verzögerte, die gleiche freundliche Aufnahme finden wie seine Vorgänger.

Köln, Ende Juni 1941.

Die Herausgeber.

Erster Teil

Grabungen und Funde



Die Bibel und die wichtigsten handschriftlichen und inschriftlichen Funde seit der Jahrhundertwende

Von Curt Peters, Leiden

Noch das Ende des verflossenen Jahrhunderts hatte der wissenschaftlichen Welt eine Reihe höchst wertvoller Funde beschert, die für die Bibelwissenschaft und vor allem für die Kenntnis der Geschichte des alt- und neutestamentlichen Textes von nicht zu unterschätzender Bedeutung waren. Im Jahre 1892 konnten die durch ihre Forschungsreisen bekannten und durch ihre zahlreichen Veröffentlichungen zumal biblischer Texte hochverdienten Damen A. S. Lewis und M. D. Gibson im Katharinenkloster auf dem Sinai einen Palimpsest photographieren, dessen wissenschaftliche Bearbeitung zu der überraschenden Feststellung führte, daß uns in ihm ein wertvoller handschriftlicher Zeuge altsyrischen Evangelientextes wiedergeschenkt war. Der neugefundene, leider nicht lückenlos erhalten gebliebene Kodex trat also an die Seite jener von Cureton entdeckten, ebenfalls nicht unversehrt auf uns gekommenen Handschrift mit altsyrischem Evangelientext, die in der Forschung unter dem Namen des Codex Syrus Curetonianus bekannt ist. Trotz unverkennbarer verwandtschaftlicher Beziehungen zum Text des Cureton-Syrers erwies sich der Text des neuerschlossenen Syrus Sinaiticus doch als ein wertvoller selbständiger Textzeuge, der berufen war, seinen Beitrag zu liefern zur Aufhellung der geschichtlichen Entwicklung des syrischen Evangelientextes, die vom originalen syrischen Wortlaut der unter dem Titel Diatessaron bekannten Evangelienharmonie Tatians über mancherlei Zwischenstufen zu jener Form des „Evangeliums der Getrennten" führte, die das Ergebnis der zu Anfang des fünften Jahrhunderts durchgeführten Revisionsarbeit des Bischofs Rabbula von Edessa darstellt und schon früh als die Pešitta bezeichnet wurde[1].

[1] F. C. Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe. The Curetonian Version of the four Gospels, with the readings of the Sinai Palimpsest and the early Patristic evidence. Vol. I: Text; Vol. II: Introduction and Notes (Cambridge 1904). — A. S. Lewis, The Old Syriac Gospels or Evangelion da-Mepharreshe (London 1910). — H. J. Vogels, Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron (= Bibl. Stud. XVI, 5; Freiburg i. B. 1911). — A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text (Berlin 1897—1911). — W. Bauer, Die Bedeutung der alten syrischen Evangelienübersetzung (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1912, S. 329—366). — M. J. Lagrange, L'ancienne

Nicht minder bedeutsam war die Entdeckung, die zwei Jahre später G. Mercati, der damalige Bibliothekar der Mailänder Ambrosiana, in einem Palimpsest dieser Bibliothek zu machen das Glück hatte. Er konnte nämlich feststellen, daß sich in dem Codex Ambros. O. 39 unter dem in einer Schrift des 13. oder 14. Jahrhunderts geschriebenen Texte eines Werkes des Johannes Damascenus Reste einer älteren, in einer eleganten Minuskel des zehnten Jahrhunderts ausgeführten Beschriftung fanden, Reste, die allerdings infolge des Zerschneidens des ursprünglich wesentlich größeren Kodex nicht unerheblich gelitten hatten. Die 27½ Blätter nun, die sich immerhin aus den 110 Blättern der Handschrift, wie sie heute vorliegt, wieder zusammenstellen lassen, bilden die Überreste eines prächtig ausgeführten Kodex, der die verschiedenen Texte des Psalters enthielt, wie sie Origenes in dem Riesenwerk seiner Hexapla in Kolumnen nebeneinandergestellt hat; einzig die Spalte, die nach der ursprünglichen Anlage des Werkes durch Origenes den in hebräischer Schrift geschriebenen Text enthielt, fehlte in diesem Kodex, der nebeneinander die griechische Transkription des hebräischen Textes, die Übersetzungen des Aquilas und Symmachus, den Wortlaut der Septuaginta und den Text des Theodotion bietet. Es bedarf wohl kaum eines weiteren Wortes der Erläuterung, um zu ermessen, welch eine enorme Bedeutung einem solchen Funde von Bruchstücken der Hexapla des Origenes zukommt. Nicht nur für die Lösung der zahlreichen Fragen, die sich an die Schöpfung des berühmten alexandrinischen Theologen selbst knüpfen, ist Mercatis Entdeckung höchst bedeutsam, sie ist es ebenso sehr für unsere Kenntnis der verschiedenen von Origenes zusammengestellten Texte, eine Kenntnis, die nicht eben als sehr umfassend bezeichnet zu werden vermag, da sie sich auf ein, aufs Ganze gesehen, doch nur sehr trümmerhaft überliefertes Material gründet. Was aber dem Mailänder Funde zumal heute ganz besonderen Wert verleiht, ist die Tatsache, daß in dem wertvollen Palimpsest auch Bruchstücke des von Origenes in sein Werk aufgenommenen Transkriptionstextes erhalten geblieben sind; diese griechische Transkription des hebräischen Textes ist nicht nur von größter Bedeutung für die gerade heute wieder sehr aktuelle Frage, welche Verbreitung solche Transkriptionstexte gefunden haben und in welchem Umfange sie — anstatt eines in hebräischen Lettern geschrie-

---

version syriaque des Evangiles (Rev. bibl. 29, S. 321—352; 30, S. 11—44). — C. Holzhey, Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus untersucht (München 1896). — F. Haase, Zur ältesten syrischen Evangelienübersetzung (Theol. Quart.-Schrift 1920, S. 262 ff.). — A. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron (Leipzig 1903). — Th. Zahn, Die syrische Evangelienübersetzung vom Sinai (Theol. Lit.-Blatt 16. Sp. 1—5, 17—21). — C. Peters, Das Diatessaron Tatians (Rom 1939; S. 29 ff.).

benen Textes — möglicherweise auch die Grundlage von Übersetzungen geworden sind, sie ist auch von unschätzbarem Wert für die Beantwortung so mancher Frage der historischen Grammatik der hebräischen Sprache, insofern sie uns die Aussprache des Hebräischen zu einer Zeit kennen lehrt, die um Jahrhunderte über jene Zeit hinaufführt, da durch die Tätigkeit der Masoreten der hebräische Text auch gerade hinsichtlich seiner Vokalisation jene abschließende, feste Gestalt gewann, in der er uns überliefert ist[2].

Das Jahr 1896 brachte eine weitere, geradezu sensationelle Überraschung. Hatte man bis dahin den hebräischen Originaltext des Buches Jesus Sirach, den noch im 10. Jahrhundert der Gaon Saadja kannte, und den auch Salomon ben Gabirol noch benutzt zu haben scheint[3], für unwiederbringlich verloren gehalten, so belehrte ein von den Damen Lewis und Gibson erworbenes Blatt mit hebräischem Sirach-Text die wissenschaftliche Welt eines besseren. Den Bemühungen einer Reihe weiterer Forscher

[2] G. Mercati, D'un palimpsesto Ambrosiano continente i Salmi esaplari (Atti d. r. Acc. d. Scienze di Torino, Vol. XXXI, 1895/96, S. 654—663). — A. Ceriani, Frammenti esaplari palinsesti dei salmi nel testo originale, scoperti dal dott. ab. G. Mercati (Rendiconti del R. Ist. Lomb. di sc. e lett., Ser. II, Vol. XXIX, 1896). — E. Klostermann, Die Mailänder Fragmente der Hexapla (Z. f. d. alttest. Wiss. 16, S. 334—337). — Es ist nicht genug zu bedauern, daß auch heute, nach nahezu einem halben Jahrhundert, der wertvolle Fund immer noch nicht in einer umfassenden wissenschaftlichen Ausgabe vorliegt. Einzig F. Wutz, Die Psalmen textkritisch untersucht (München 1925), hat den ihm von Mercati in Abschrift zur Verfügung gestellten Text der Fragmente der Transkriptionskolumne bei den betreffenden Psalmen zum Abdruck gebracht. Dank dem Entgegenkommen Mercatis konnte das Material auch benutzt und verzeichnet werden bei E. Hatch — H. A. Redpath, A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament, Supplement by H. A. Redpath (Oxford 1906), fasc. III. Im Palimpsest-Institut der Beuroner Benediktiner befinden sich seit einigen Jahren Photographien der Mailänder Fragmente, die der Leiter des Institutes, P. Dr. A. Dold, gelegentlich eines Aufenthaltes in Rom im Auftrage Mercatis herstellen konnte, allerdings unter äußeren Umständen, die für einen hundertprozentigen Erfolg des palimpsestphotographischen Verfahrens nicht eben sehr günstig waren; trotzdem sind die meisten Aufnahmen, die ich zum Zweck der richtigen Zuordnung der einzelnen Platten im Januar 1936 in Beuron durchzusehen Gelegenheit hatte, recht gut gelungen. — Die Literatur zu der Transkriptionshypothese des Eichstätter Professors F. X. Wutz findet sich zusammengestellt bei G. Bertram, Zur Septuagintaforschung. III: Das Problem der Umschrifttexte (Theol. Rundschau, N. F. 10, 1938, S. 69—80 und 133—159). — Über die Bedeutung des Transkriptionstextes vgl. O. Pretzl, Die Aussprache des Hebräischen nach der zweiten Kolumne der Hexapla des Origenes (Bibl. Zeitschr. 20, 1932, S. 4—22). — A. Sperber, Hebrew based upon Greek and Latin Transliterations (Hebr. Un. Coll. Annual 12/13, S. 103—274). W. E. Staples, The second column of Origen's Hexapla (Journ. of the Amer. Or. Soc. 59, 1939, S. 71—80).

[3] Vgl. A. E. Cowley and A. Neubauer, The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus, together with the early versions and an English translation and interpretation (Oxford 1897), S. XIX—XXX. — S. Schechter, The quotations from Ecclesiasticus in rabbinical literature (Jew. Quart. Rev. 3, S. 682—706).

wie Sayce, Schlechter, G. Margoliouth, Adler und Lévi ist es zu danken, daß dann in der Zeit von 1896 bis 1900 im ganzen 30 Blätter mit hebräischem Sirach-Text der Forschung zugänglich gemacht werden konnten. Diese 30 Blätter, die ebenso wie ein später zu nennender, höchst bedeutsamer Handschriftenfund aus der Genizza der Synagoge zu Kairo stammen, bilden die zum Teil dieselben Abschnitte enthaltenden Fragmente von vier verschiedenen Sirachhandschriften des 11. und 12. Jahrhunderts, Fragmente, in denen uns etwa drei Fünftel des originalen Textes des Buches Jesus Sirach wiedergeschenkt sind. Es hat allerdings auch nicht an vereinzelten Versuchen gefehlt, die Originalität dieses hebräischen Textes zu bestreiten; doch hat sich in dem dadurch hervorgerufenen Kampfe der widerstreitenden Meinungen, der eine ganze Wolke einschlägiger Abhandlungen und Notizen hat entstehen lassen, die Ansicht, daß wir in den wiedergefundenen Texten Bruchstücke des ursprünglichen Sirach-Textes vor uns haben, siegreich behaupten können gegenüber der von einigen Forschern vertretenen Anschauung, daß es sich bei diesen Texten um eine Rückübersetzung aus einer syrischen oder persischen Vorlage handele [4].

Anders allerdings lagen die Dinge bei dem im Jahre 1895 von D. Chwolson in einer Handschrift der Pariser National-Bibliothek (Hebr. Fonds Nr. 326, f. 101—110) entdeckten hebräischen Text des ersten Makkabäer-Buches; hatte man auch hier anfänglich geglaubt, den originalen Wortlaut des Buches wieder in Händen zu haben, das nach Ausweis des bei Origenes bezeugten hebräischen Titels, einer im „Prologus galeatus" des Hieronymus überlieferten Notiz und des inneren Befundes des überlieferten griechischen Textes ursprünglich in hebräischer Sprache geschrieben war, so erwies sich diese Annahme späterhin als ein Irrtum, als nämlich der Beweis erbracht wurde, daß es sich bei dem von Chwolson gefundenen Text lediglich um eine Rückübersetzung der in die Vulgata aufgenommenen altlateinischen Fassung des ersten Makkabäer-Buches handelt [5].

---

[4] Die Literatur über die hebräischen Sirach-Fragmente ist am bequemsten zugänglich in den Arbeiten des um die Erforschung des Sirachtextes hochverdienten Paderborner Alttestamentlers N. Peters, Der jüngst wieder aufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus (Freiburg i. B. 1902); Liber Jesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice (Freiburg i. B. 1905); Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt (= Exeget. Handbuch zum AT, 25. Band; Münster i. W. 1913). Vgl. auch E. Seydl, Bericht über die Sirach-Literatur 1897—1900 (Wien 1901) und J. Goettsberger, Einleitung in das Alte Testament (Freiburg i. B. 1928), S. 276—278. Ein erst viel später von J. Marcus, New York, in der Library of the Jewish Theological Seminary entdecktes Blatt einer fünften hebräischen Sirach-Handschrift (M. S. Adler 3597) veröffentlichte der Entdecker in The Jewish Quarterly Review, N. S. XXI (1930/31), S. 223 ff.

[5] Die Literatur bei J. Goettsberger, Einleitung in das AT (Freiburg i. B. 1928), S. 201.

Eine für die Geschichte des neutestamentlichen Textes bedeutsame Veröffentlichung erfolgte im Jahre 1899, als M. D. Gibson nach einer im Besitz des Katharinenklosters auf dem Sinai befindlichen Handschrift des achten oder neunten Jahrhunderts einen arabischen Text der Apostelgeschichte und der sieben katholischen Briefe herausgab [6], nachdem sie gelegentlich ihrer Besuche auf dem Sinai in den Jahren 1893, 1895 und 1897 die Handschrift einer photographischen Aufnahme und die auf Grund der Photographie angefertigten Abschriften einer Revision an Hand des Originals unterzogen hatte. Wie überhaupt die arabischen Versionen biblischer Bücher bislang im allgemeinen nicht die Beachtung gefunden haben, die ihnen unter mehr als einem Gesichtspunkt tatsächlich zukommt, so ist auch diesem Text durchaus noch nicht die Würdigung zuteil geworden, die er vor allem angesichts seiner Bedeutung für eine dringend notwendige erneute Untersuchung des heiklen Problems der textlichen Überlieferung der zweiten Lukasschrift beanspruchen kann.

Seit der Jahrhundertwende hat sich die Reihe der neuen Entdeckungen, die für die Bücher des Alten wie des Neuen Testamentes, sei es im Hinblick auf die Überlieferung ihres Textes, sei es in literarhistorischer, profangeschichtlicher oder religionsgeschichtlicher Hinsicht, von Bedeutung sind, unvermindert fortgesetzt. Aus der großen Zahl der Funde, die alle in umfassender Weise auch nur in Form einer nüchternen Aufzählung hier zu nennen nicht möglich ist, sollen allein die bedeutenderen Funde an Handschriften und Inschriften an dieser Stelle besprochen werden. Alle rein archäologischen Entdeckungen bleiben daher ebenso außer Betracht wie die Ergebnisse der neueren Forschungen auf dem ausgedehnten Gebiete der Assyriologie; aus dem nicht minder reichen Gebiet der ägyptologischen Forschungsarbeit wird ein literarischer Fund zu besprechen sein.

Schon das Jahr 1903 brachte eine neue Überraschung durch die Veröffentlichung von Fragmenten eines Papyrusblattes mit Bibeltext, Fragmente, die — vermutlich aus dem Faiyum stammend — kurz vorher in Ägypten erworben waren und in den Besitz von W. L. Nash gelangten [7]. Dieses wertvolle Bruchstück, das seither in der Forschung nach dem Namen seines Besitzers unter der Bezeichnung „Papyrus Nash" bekannt ist und bezüglich dessen Entstehung mit Sicherheit gesagt werden kann, daß es spätestens

[6] M. D. Gibson, An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the seven Catholic Epistles (= Studia Sinaitica No. VII, London 1899).

[7] St. A. Cook, A pre-masoretic biblical papyrus (Proc. of the Soc. of Bibl. Archaeology 1903, S. 34—56). — F. C. Burkitt, The Hebrew Papyrus of the Ten Commandments (Jew. Quart. Rev. 15, 1903, S. 392—408). — F. C. Burkitt, The Nash Papyrus (Jew. Quart. Rev. 16, 1904, S. 559—561). — N. Peters, Die älteste Abschrift der Zehn Gebote, der Papyrus Nash (Freiburg i. B. 1905). — Weitere Literatur in Bibl. Zeitschrift I, S. 312; II, S. 93.

dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert angehört, enthält den Text des Dekalogs nach Ex 20,2—17 bzw. Dt 5,6—21 und im Anschluß daran den Wortlaut des „Schema“ von Dt 6,4 f. Bereits die Tatsache, daß dem „Schema“-Text des Nash-Papyrus eine Einleitungsformel voraufgeht, die sich im masoretischen Text von Dt 6,4 nicht findet, wohl aber in der griechischen Übersetzung der Stelle begegnet, läßt die textliche Besonderheit des neuen Fundes erkennen, dessen Bedeutung übrigens schon im Hinblick auf seine Entstehung spätestens im zweiten nachchristlichen, möglicherweise gar schon im zweiten vorchristlichen Jahrhundert [8] einleuchten muß, da er so um Jahrhunderte über die Zeit hinaufreicht, aus der uns die ältesten Handschriften des hebräischen Bibeltextes erhalten geblieben sind, und da er zugleich um eine nicht unbedeutende Spanne der Periode voraufgeht, da die Masoreten ihre Tätigkeit am Bibeltext entfalteten. Es ist ferner sehr interessant zu sehen, daß der Wortlaut des Papyrus bald mit dem Text von Ex 20 gegen den von Dt 5 übereinstimmt, bald auch entgegen dem Wortlaut des Exodus-Dekalogs die Fassung des Deuteronomium-Textes vertritt. Wenn sich nun, auch bei gebührender Berücksichtigung dieser Tatsache, doch im einzelnen noch eine Reihe nicht unbedeutender Varianten gegenüber dem überlieferten hebräischen Text von Ex 20 bzw. Dt 5 finden, Varianten, die wohl teilweise eine Bestätigung durch die griechische Übersetzung erfahren, sich aber in den bekannten Sammlungen von Kennicott und De Rossi nicht finden, so geht daraus hervor, daß der Wortlaut des Papyrus Nash, den schon F. C. Burkitt mit vollem Recht als das Fragment eines liturgischen Textes angesprochen hat, auf eine hebräische Textform zurückgeht, die sich vom masoretischen Text, wie er uns handschriftlich vorliegt, noch merklich unterschied. Wir haben also in dem jeder Vokalisation und Akzentsetzung sowie aller diakritischen Zeichen baren Text der 24 Zeilen des wertvollen Fragments eine noch vormasoretische Textform vor uns, eine Tatsache, die angesichts der unbezweifelbaren Originalität dieses hebräischen Textes dem bedauerlicherweise so wenig umfangreichen Bruchstück seine kaum zu überschätzende Bedeutung für die Geschichte der Überlieferung des hebräischen Bibeltextes sichert.

Leider muß es in Abrede gestellt werden, daß die gleiche Bedeutung auch einer Anzahl anderer, vor nicht langer Zeit bekanntgewordener Bruchstücke hebräischen Bibeltextes zukomme, nämlich 78 Zitaten, die sich in eine lateinisch geschriebene Abhandlung eines mittelalterlichen Schola-

[8] Diese Ansicht vertritt neuerdings W. F. Albright, A biblical fragment from the Maccabaean age; the Nash Papyrus (Journ. of Bibl. Lit. 56, 1937, S. 145—176); auf Grund des in den letzten vier Jahrzehnten zugänglich gewordenen paläographischen Materials glaubt er, den Papyrus zwischen 165 und 37 vor Chr., am besten in die zweite Hälfte des zweiten vorchr. Jahrhunderts ansetzen zu sollen.

ikers namens Odo eingebettet finden, und die vor einigen Jahren in einer ublikation von J. Fischer[9] der Öffentlichkeit vorgelegt wurden. Aus-ehend von der als selbstverständlich betrachteten Annahme, daß es sich ei den von Odo angeführten hebräischen Stellen um originalen hebräischen ibeltext handele, hat Fischer geglaubt, in den Zitaten, deren Wortlaut auch erade hinsichtlich des Konsonantenbestandes vielfach in auffallender Weise vom Masoretischen Texte abweicht, eine vor- oder außermasore-sche Überlieferung erblicken zu sollen. Wie wichtig der neue Fund in text-eschichtlicher Hinsicht wäre, falls Fischers Auffassung das Richtige träfe, raucht mit keinem Wort mehr betont zu werden; da Fischer jedoch bei einer Darlegung von einer unbewiesenen Voraussetzung ausging, von der nnahme nämlich, Odo zitiere einen genuin hebräischen Text, so bedurften eine Aufstellungen einer Nachprüfung. Diese wurde von mir vorgenommen nd führte auf Grund bestimmter textlicher Kriterien zu dem m. E. unab-eisbaren Ergebnis, daß es sich bei dem von dem Scholastiker des 12. ahrhunderts zitierten Wortlaut ebensowenig wie bei dem von Chwolson efundenen hebräischen Text des ersten Makkabäer-Buches um einen riginal hebräischen Text handelt, sondern um eine, vermutlich auf latei-scher Grundlage entstandene Rückübersetzung ins Hebräische[10]. Mit esem Nachweis war also gezeigt, daß im vorliegenden Falle von einer or- oder außermasoretischen Überlieferung hebräischen Bibeltextes nicht e Rede sein kann; daß übrigens die praktische Verwendung eines solchen ormasoretischen Textes noch im 12. Jahrhundert schon von vornherein cht unerheblichen Bedenken historischer Art begegnen müßte, sei hier enigstens erwähnt. Der wahre Wert des neuen Fundes ist in einer anderen ichtung zu suchen; er dürfte in seiner Bedeutung für die Geschichte der rientalistischen Studien im Abendlande liegen.

Nicht neue Funde im eigentlichen Sinne, wohl aber zu neuen aufschluß-ichen Erkenntnissen führende Forschungen, neue Entdeckungen an längst verschiedenen europäischen Bibliotheken ruhendem handschriftlichen aterial bedeuten die Textveröffentlichungen und Untersuchungen, die P. ahle in den Jahren 1913 und 1927/30 unter den Titeln „Masoreten des stens" und „Masoreten des Westens" als wertvolle Beiträge zur Erfor-thung der Geschichte des hebräischen Bibeltextes herausgab. Auf der rundlage ausgedehnter Studien und Vorarbeiten, die teilweise schon

[9] Biblica XV (1934), S. 50—93. Vgl. auch Fischers Vortrag vor dem Internat. ongreß der alttestamentlichen Forscher in Göttingen (September 1935), veröffent-ht in „Werden und Wesen des Alten Testamentes" (= 66. Beiheft zur Z. f. d. ttest. Wiss., 1936) S. 198—206.

[10] C. Peters, Außermasoretische Überlieferung in den Zitaten des Scholasti-rs Odo? (Le Muséon 51, 1938, S. 137—149).

früher ihren Niederschlag in einer Reihe von Publikationen des um die Erforschung der Masora und des Masoretischen Textes verdienten Bonner Orientalisten gefunden hatten, und auf Grund einer eingehenden Untersuchung einer stattlichen Anzahl von Handschriften sucht Kahle zunächst in seinen „Masoreten des Ostens" ein Bild von der bis dahin zu Unrecht nahezu gänzlich vernachlässigten östlichen (babylonischen) Überlieferung des hebräischen Textes des Alten Testamentes zu zeichnen; einer Beschreibung der von ihm beigezogenen, die östliche Überlieferung repräsentierenden Handschriften folgt eine Untersuchung der diesem Überlieferungszweig eigenen Punktation und im Zusammenhang damit, als ein Beitrag auch zur historischen Grammatik der hebräischen Sprache, ein kurzer grammatikalischer Abriß des „Hebräischen nach östlicher Überlieferung". In seinen „Masoreten des Westens" behandelt Kahle sodann die Anfänge der Punktation im Westen, die Masoreten von Tiberias und ihr Werk, die Textrezensionen der Ben Ascher und des Ben Naftali sowie die palästinische Punktation, die als drittes System neben die tiberiensische und babylonische Überlieferung tritt und uns in einer Reihe von Handschriften-Fragmenten erhalten geblieben ist, die das Älteste darstellen, was wir an punktierten Bibeltexten aus Palästina haben, und uns Aufschluß über den Werdegang geben, der dort allmählich zur Festlegung der Aussprache und des Vortrags des hebräischen Bibeltextes führte. Von ganz besonderem Werte sind des weiteren wegen ihrer Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des jüdisch-aramäischen Targums die von Kahle im zweiten Bande der „Masoreten des Westens" veröffentlichten, aus der Kairiner Genizza stammenden Fragmente des palästinensischen Pentateuchtargums; sie lassen ein helles Licht auf die früheste Geschichte dieses Targums fallen, indem sie Zeugnis von seiner ursprünglichen Mannigfaltigkeit ablegen, einer Mannigfaltigkeit, deren Überreste uns sonst nur noch in dem fragmentarisch erhaltenen Targum Jerušalmi und der Grundschicht des Pseudo-Jonathan-Targums entgegentreten und deren Spuren wir anderseits noch im Text des Pentateuchs der Pešitta und in der syro-palästinensischen Pentateuchübersetzung begegnen [11].

Eine Entdeckung, deren Wert kaum hoch genug eingeschätzt werden kann und die sich den bedeutendsten keilschriftlichen Funden ebenbürtig an die Seite zu stellen vermag, bedeutet die Auffindung einer Anzahl alter aramäischer, vorwiegend auf Papyrus geschriebener Texte, die zu Anfang dieses Jahrhunderts in dem an der Südgrenze Ägyptens beim ersten Nil-

[11] Vgl. hierzu meinen Artikel „Vom palästinensischen Targum und seiner Geschichte" (Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart, 2. Bd., 1940, S. 9—22).

atarakt gelegenen Ort Assuan (Syene) bzw. auf der gegenüberliegenden
isel Elephantine erfolgte. Es handelt sich bei diesem unter dem Namen der
Assuan-Papyri" bekannten Funde zunächst einmal um zehn Urkunden
rivatrechtlichen Inhalts, die im Jahre 1904 in Ägypten zum Verkauf kamen
nd in den Besitz von Robert Mond, Lady William Cecil und der Oxforder
odleiana gelangten. Diese hochinteressanten, aus den Jahren 471—411
. Chr. datierenden Urkunden, die aus einem Familien- oder Geschäfts-
rchiv stammen dürften und Besitztitel bzw. Eheschließungen in einer
üdischen Familie zu Syene betreffen, wurden im Jahre 1906 von A. H. Sayce
nd A. E. Cowley herausgegeben [12]. Kurz darauf erfolgte an der gleichen
telle ein zweiter Fund von noch größerer Bedeutung. Gelegentlich der in
en Jahren 1906—1908 im Auftrage der Generalverwaltung der Berliner
öniglichen Museen durchgeführten Grabungen entdeckte O. Rubensohn
ine Reihe weiterer aramäischer Papyri, deren Untersuchung alsbald ergab,
aß es sich um neue Zeugnisse für die Existenz einer großen jüdischen
iasporagemeinde, vermutlich einer Militärkolonie, in Elephantine-Syene
andelt, um historische Urkunden allerersten Ranges, deren Datierung in die
ahre 494 bis 407 v. Chr. uns in die Zeit versetzt, da Darius I., Xerxes,
rtaxerxes I. und Darius II. die Geschicke des weit ausgedehnten Perser-
eiches lenkten, dem auch Ägypten unterworfen war [13]. Die Bedeutung der
ugefundenen Texte [14] liegt einmal darin, daß sie unserer — bis dahin
esentlich auf die aramäischen Partien des Alten Testamentes und wenige
nschriften beschränkten — Kenntnis des älteren Aramäisch und zumal des
n Ägypten des fünften vorchristlichen Jahrhunderts gesprochenen Dialekts

---

[12] Aramaic Papyri discovered at Assuan, edited by A. H. Sayce with the
ssistance of A. E. Cowley and with appendices by W. Spiegelberg and
eymour de Ricci (London 1906).

[13] Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu
ephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrh. vor Chr., bearbeitet
n Eduard Sachau (Leipzig 1911).

[14] Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan sprachlich und sachlich erklärt
n W. Staerk (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 22/23; Bonn
07). — Aramäische Urkunden zur Geschichte des Judentums im VI. und V. Jahr-
ndert vor Chr., sprachlich und sachlich erklärt von W. Staerk (= Kleine
exte etc. 32; Bonn 1908). — Alte und neue aramäische Papyri übersetzt und
klärt von W. Staerk (= Kleine Texte etc. 94; Bonn 1912). — N. Peters,
e jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel im 5. Jahrhundert
r Christi Geburt (Freiburg i. B. 1910). — A. Ungnad, Aramäische Papyri
s Elephantine (Leipzig 1911). — E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine
eipzig 1912). — A. Vincent, La réligion des Judéo-Araméens d'Éléphantine
aris 1937). — Die sehr ausgedehnte Literatur über die Assuan-Papyri findet sich
ter der Rubrik „Inschriften" verzeichnet in den ausschließlich das Alte Testament
treffenden „Bibliographischen Notizen" der Jahrgänge 5 bis 22 der „Biblischen
itschrift".

neues wertvolles und dabei verhältnismäßig umfangreiches Material liefern. Dabei ist noch zu bemerken, daß wir es in diesen Urkunden nicht mit literarischen Texten zu tun haben, sondern mit Texten, aus denen uns, wenngleich von einem feststehenden juristischen Kanzleistil beeinflußt, die unliterarische Sprache des Volkes entgegenklingt. Vor allem aber haben die Assuan-Papyri — und darin liegt ihr hoher historischer und kulturgeschichtlicher Wert — ein helles Licht geworfen auf ein Kapitel der jüdischen Geschichte, das für uns bis dahin völlig im Dunkeln lag, nämlich auf die älteste Geschichte des ägyptischen Diasporajudentums. Im Hinblick auf die engen politischen und religiösen Beziehungen, die die Reiche von Israel und Juda schon frühzeitig mit Ägypten verbanden, ist anzunehmen, daß auch schon früh jüdische Staatsbürger nach dem Lande der Pharaonen auswanderten. Vermutlich hat auch der Untergang des Zehnstämmereiches Trümmer des Volkes nach Ägypten geführt. Sicher hat die Katastrophe, die im Jahre 586 über das Südreich und Jerusalem hereinbrach, zu einer Ansiedlung jüdischer Flüchtlinge in Ägypten geführt. Irgendwelche sichere Kunde vom Leben in den so spätestens seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts entstandenen jüdischen Diasporagemeinden Ägyptens, von ihrer religiösen Lage und ihrer rechtlichen Stellung besaßen wir jedoch für jene älteste Zeit des 6. und 5. vorchristlichen Jahrhunderts bis zum Auftauchen der Assuan-Papyri nicht. Nun aber ist uns nicht nur an Hand der erwähnten, für die altorientalische Rechtsgeschichte so ungemein aufschlußreichen privatrechtlichen Urkunden ein Einblick in das Privatleben jener Judenschaft von Elephantine-Syene gestattet, sondern vermögen wir uns auch auf Grund der Berliner Papyri wenigstens ausschnittweise eine Vorstellung zu machen vom religiösen Leben dieser um den Wiederaufbau ihres zerstörten Tempels und die völlige Wiederherstellung des Opferkults kämpfenden Gemeinde, von ihrer politischen und rechtlichen Situation, von bestimmten auch ihr Dasein berührenden historischen Ereignissen und von ihren kirchenpolitischen Beziehungen zu Jerusalem und Samaria. So treten die neuerschlossenen Urkunden als eine willkommene Ergänzung und Bestätigung neben die verhältnismäßig dürftigen biblischen Nachrichten über die Geschichte des Judentums im 6. und 5. vorchristlichen Jahrhundert. Als Denkmäler der altaramäischen Sprache liefern sie ihren Beitrag auch zur Erklärung der teilweise nur aramäisch überlieferten Bücher Daniel und Esdras; und die auf die Wiedererrichtung des zerstörten jüdischen Heiligtums von Elephantine sich beziehenden Schriftstücke werfen ein bezeichnendes Licht auf die bisweilen zu Unrecht bestrittene Echtheit der auf den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels bezüglichen Dokumente im Buche Esdras. Nicht zuletzt liefern aber die Assuan-Papyri, in denen uns der

Schriftduktus des 5. Jahrhunderts in der individuellen Ausprägung einer Reihe verschiedener Schreiber entgegentritt, auch in paläographischer Hinsicht ein ausgezeichnetes Material zu Studien, die dem rechten Verständnis der textlichen Überlieferung des Alten Testamentes sehr förderlich sein können [15].

Weitere Beiträge zu unserer Kenntnis der altaramäischen Sprache verdanken wir der Auffindung einer Reihe aramäischer Inschriften, von denen die beiden wichtigsten, für die Geschichte der syrischen Staatenwelt besonders aufschlußreichen hier genannt seien. Im Jahre 1908 veröffentlichte H. Pognon [16] neben einer stattlichen Anzahl anderer, in assyrischer, mittelpersischer, hebräischer und vor allem syrischer Sprache abgefaßter Inschriften auch einen altaramäischen Text, welchen er auf vier, den unteren Teil einer Stele bildenden Bruchstücken gefunden hatte. In dieser Inschrift [17], die leider sehr bedauerliche Lücken aufweist, berichtet der König Zakar von Hamath davon, daß eine Reihe nordsyrischer Fürsten sich unter der Führung des Königs Bar-Hadad von Damaskus zu einer Koalition gegen ihn zusammengeschlossen, die unter Zakars Herrschaft stehende Stadt Chazrik belagert habe und schließlich durch die Hilfe des Gottes Ba'alšamain besiegt sei. Die Nennung des Königs Bar-Hadad, der uns unter dem hebraisierten Namen Ben-Hadad aus II Kön. 13 als Zeitgenosse der Könige Joachaz und Joas von Israel bekannt ist, versetzt uns in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr.; so bildet die Inschrift, deren Sprache ein vom kanaanäischen Idiom beeinflußtes Aramäisch ist, einen wertvollen Beitrag zur politischen Geschichte etwa der Zeit des assyrischen Königs Salmanassar III.

Das zweite der hier zu nennenden epigraphischen Denkmäler ist eine im Jahre 1930 bekannt gewordene Inschrift, die an Umfang alle bis dahin gefundenen aramäischen Inschriften bedeutend übertrifft. Es handelt sich bei diesem für die nordsemitische Epigraphik überaus wertvollen Funde um

---

[15] Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß sich unter den von O. Rubensohn entdeckten Papyrustexten auch Bruchstücke einer bislang unbekannten alten aramäischen Fassung des Achikar-Romanes fanden, jenes Romanes, dessen Bekanntschaft in der Erzählung des Buches Tobias vorausgesetzt wird und mit dessen Weisheitssprüchen auch das 23. Kapitel des Proverbienbuches eine unverkennbare Berührung aufweist. Bezüglich der ausgedehnten textlichen Überlieferung des Achikar-Romanes sei auf A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur (Bonn 1922), S. 11 f. verwiesen. Vgl. ferner F. Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Ahikartexte aus Elephantine (= Alttestamentliche Abhandlungen V, 5; Münster i. W. 1914).

[16] Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossul (Paris 1907—1908).

[17] Vgl. M. Lidzbarski, König Zakar von Hamath (Ephemeris für semitische Epigraphik III, S. 1—11).

den Text einer Stele, die zusammen mit einer Gruppe weiterer Stelen auf einem in der Nähe von Aleppo gelegenen Platz mit Namen Sudjin aufgestellt war [18]. Auf der Vorderseite sowohl wie auch auf der Rückseite und der rechten Schmalkante beschrieben, hat uns diese Stele ein historisch höchst bedeutsames Dokument aufbewahrt, nämlich einen Staatsvertrag, den im 8. Jahrhundert der uns sonst unbekannte König Bar-Ga'yā von Ktk geschlossen hat mit Mati'el, dem König von Arpad, der uns seinerseits aus einem keilschriftlich überlieferten Staatsvertrag bekannt ist, der zwischen ihm und dem König Aššurnirāri VI. (753—746) von Assyrien zustande kam [19]. Die wesentliche Bedeutung der Inschrift von Sudjin, welche die überaus geringe Zahl ähnlicher, auf dem Boden des alten Orients uns erhalten gebliebener politischer Dokumente um ein wertvolles Stück vermehrt, liegt darin, daß auch sie einen interessanten Beitrag zur Geschichte der syrischen Staatenwelt des 8. vorchristlichen Jahrhunderts liefert, einer Staatenwelt, der auch die Reiche von Israel und Juda angehörten, und daß sie unser Wissen um das politische Geschehen einer Zeit fördert, da der Zusammenbruch des israelitischen Nordreiches drohend bevorstand. Abgesehen von dieser seiner historischen Bedeutung ist der neugefundene Text aber auch in religionsgeschichtlicher Hinsicht von Wert. Aufschlußreich sind in dieser Richtung einerseits die in dem Vertrag sich findenden theophoren Eigennamen, sodann aber vor allem die Liste mit den Namen

[18] A. Alt, Die syrische Staatenwelt vor dem Einbruch der Assyrer (Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft 88, N. F. 13, 1934, S. 233—258). — H. Bauer, Ein aramäischer Staatsvertrag aus dem 8. Jahrhundert vor Chr.; die Inschrift der Stele von Sudschin (Archiv für Orientforschung VIII, S. 1—16). — J. Cantineau, Remarques sur la stèle araméenne de Sefiré-Soudjin (Rev. d'Assyr. 28, 1931, S. 167—178). — G. R. Driver, Notes on the Aramaic Inscription from Soudschin (Archiv für Orientforschung VIII, S. 203—206). — R. Dussaud, Nouvelles inscriptions araméennes de Séfiré près Alep (Acad. d. Inscr. et Belles-Lettres, Comptes rendues des séances de l'année 1931, S. 312—321). — K. F. Euler, Die Bedeutung von *spr* in der Sudschin-Inschrift im Lichte des alttestamentlichen Gebrauches von *sepaer* (Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. 55, S. 281 bis 291). — J. Friedrich, Kein König פלמה in der Stele von Sudschin (Zeitschrift f. Assyriologie 43, N. F. 9, 1936, S. 327 f.). — J. Friedrich und B. Landsberger, Zu der altaramäischen Stele von Sudschin (Z. f. Assyr. 41, N. F. 7, 1933, S. 313—318). — J. Hempel und H. Bauer, in Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. 50, N. F. 9, 1932, S. 178—183. — E. Herzfeld, Summa imis confundere (Archäologische Mitteilungen aus Iran, Bd. 5, 1933, S. 143—148). — S. Langdon, Note on the Aramaic Treaty of Bar-ga'ya and Mati'el (Journal of the Royal Asiatic Society 1933, S. 23 f.). — J. A. Montgomery, Notes on early Aramaic Inscriptions (Journ. of the Amer. Orient. Soc. 54, 1934, S. 421—425). — P. S. Ronzevalle, Notes et études d'archéologie orientale (Deuxième série, II): Fragments d'inscriptions araméennes des environs d'Alep (Mélanges de l'Université Saint-Joseph Beyrouth, tome XV, fasc. 7, S. 237—260).

[19] E. F. Weidner, Der Staatsvertrag Aššurnirâris VI. von Assyrien mit Mati'ilu von Bît-Agusi (Archiv für Orientforschung VIII, S. 17—34).

der Götter, die von den beiden aramäischen Kleinfürsten als Vertragszeugen angerufen werden; hier finden sich neben einer größeren Anzahl von Gottheiten, die meist akkadischer Herkunft sind, auch der Gott 'El und der aus Gen. 14 bekannte 'Eljōn, der uns als Gottheit auch des alten Phöniziens in der auf das Werk Sanchuniathons sich stützenden phönizischen Geschichte des Herennios Philon aus Byblus begegnet.

In den gleichen geographischen Raum der Staatenwelt des nördlichen Syriens, wenngleich zu einem wesentlich früheren Zeitpunkt, führen uns die Funde, welche die seit dem Frühjahr 1929 von einer französischen Expedition bei Minet-el-Beida und Ras Schamra, in der Nähe des alten Laodizaea, durchgeführten Grabungen zutage förderten. Es handelt sich hier um die überraschendsten und das größte Aufsehen erregenden Entdeckungen, die bislang der archäologischen Forschung dieses Jahrhunderts auf dem Boden des alten Vorderen Orients beschieden waren, um Funde, deren Wert noch hinausgeht über die Bedeutung jener in sprachgeschichtlicher Hinsicht so ungemein wichtigen, im Jahre 1887 in Ägypten aufgefundenen Briefe von Tell-el-Amarna, in denen uns die offizielle Korrespondenz vorderasiatischer Fürsten mit dem dritten und vierten 'Amenophis wiedergeschenkt wurde, und die uns einen Einblick in die politischen Verhältnisse des Vorderen Orients zur Zeit jener Pharaonen gestatten [19a]. Die vom Expeditionsleiter Cl. F. A. Schaeffer erstatteten ausführlichen Grabungsberichte über die bisherigen Grabungskampagnen in Ras Schamra findet der Leser in den Jahrgängen 1929 bis 1939 der Zeitschrift „Syria". Entsprechend der Zielsetzung des vorliegenden Aufsatzes kann hier nicht näher eingegangen werden auf die hochbedeutsamen archäologischen Grabungsergebnisse, die das Einströmen der verschiedensten kulturellen Einflüsse aus dem assyro-babylonischen Osten, aus dem nördlich angrenzenden Hettiterreich und dem Mitanni-Lande, aus der ägäischen Welt und dem Reiche der Pharaonen an dieser Stätte alter kanaanäischer Kultur und blühenden Handels des 15. bis 13. vorchristlichen Jahrhunderts erkennen lassen; der Leser sei dafür auf die jüngste zusammenfassende Darstellung von Cl. F. A. Schaeffer, Ugaritica I (Paris 1939), und die dort verzeichnete umfangreiche Ras-Schamra-Literatur verwiesen. Hier kann nur in gedrängtester Form die Rede sein von der sensationellsten Entdeckung, die uns der Boden Ras Schamras bescherte, nämlich von jenen im Laufe der verschiedenen Grabungen zu

[19a] Bezüglich der Bedeutung der Amarna-Briefe für das Alte Testament sei hier nur auf die jüngste einschlägige Veröffentlichung hingewiesen: J. de Koning, Studien over de El-Amarnabrieven en het Oude Testament inzonderheid uit historisch oogpunt (Diss. der Freien Universität Amsterdam); Delft 1940.

einem nicht wenig umfangreichen Material angewachsenen, in einer vorher noch nicht bekannten Keilschrift geschriebenen Texten, in denen uns die leider allzuoft nur sehr trümmerhaften Überreste einer zweifellos weit reicheren alten Literatur erhalten geblieben sind. Die Entzifferung der neuen und neuartigen Texte, die zunächst angesichts des Fehlens jedes bilinguischen Textes als eine unerhört schwierige Aufgabe hätte erscheinen können, machte jedoch schnell gute Fortschritte, da die geringe Anzahl von nur rund dreißig verschiedenen Keilschriftzeichen erkennen ließ, daß es sich nicht wie bei den akkadischen und verwandten Texten um eine ideographische bzw. Silbenschrift, sondern um ein — allerdings eine völlige Singularität darstellendes — keilschriftliches Alphabet handelt, da ferner das Vorhandensein eines Worttrenners den verhältnismäßig geringen Umfang der einzelnen Worte deutlich werden und damit das wahrscheinliche Vorliegen einer rein konsonantischen Schrift vermuten ließ, und da diese Vermutung, deren Richtigkeit sich bald bestätigen sollte, im Zusammenhang mit der geographischen Lage des Fundortes daran denken ließ, es handele sich möglicherweise um eine semitische Sprache, vielleicht um eine — sei es schon bekannte, sei es bislang noch unbekannte — Angehörige der kanaanäischen Gruppe des nordwestsemitischen Zweiges. Es waren vor allem Ch. Virolleaud, E. Dhorme und H. Bauer, die mit größtem Erfolg an der Entzifferung der Ras-Schamra-Texte gearbeitet haben; ihren Bemühungen verdanken wir es in erster Linie, daß heute nach mancherlei unvermeidlichen anfänglichen Irrungen das Ras-Schamra-Alphabet feststeht und damit die unentbehrliche sichere Grundlage gegeben ist, auf der sich die Lesung und Interpretation der verschiedenen und teilweise sehr verschiedenartigen Texte aufbauen kann, wie sie uns dank der unermüdlichen Editionsarbeit Ch. Virolleauds seit 1929 fortlaufend in der schon genannten Zeitschrift „Syria" in ihrem keilschriftlichen Gewande zugänglich gemacht worden sind. Trotz der intensiven Mitarbeit einer größeren Anzahl weiterer Gelehrter — ich nenne hier nur die Namen J. Aistleitner, W. F. Albright, G. A. Barton, U. Cassuto, R. Dussaud, O. Eißfeldt, J. Friedrich, Th. H. Gaster, H. L. Ginsberg, Z. S. Harris und J. A. Montgomery — und trotz unbestreitbarer großer Erfolge und stetiger Fortschritte, die im Laufe eines Jahrzehnts uns mehr und mehr das Verständnis der Ras-Schamra-Texte erschlossen haben, wird doch ihre philologische Bearbeitung noch lange nicht als abgeschlossen betrachtet werden können; dafür ist einerseits der Erhaltungszustand verschiedener Texte zu schlecht und stellt anderseits ihre Sprache, die man heute nach dem als alte Benennung ihres Fundortes von den Texten selbst bezeugten Namen Ugarit als Ugaritisch zu

bezeichnen pflegt und vor deren voreiliger Identifizierung mit dem Idiom der alten Phönizier oder irgendeinem anderen kanaanäischen Dialekt C. Cantineau schon zeitig sehr nachdrücklich gewarnt hat[20], sowohl in grammatikalischer wie lexikographischer Hinsicht vor zu viele Fragen, die erst noch einer allmählich fortschreitenden Klärung bedürfen. Wenngleich also einstweilen noch manche textlichen Einzelheiten sich einem genauen und sicheren Verständnis entziehen, so vermögen wir heute doch bereits einen großen Teil der Texte, aufs Ganze gesehen, zu lesen, ihrem Gedankengang zu folgen und ihren Inhalt zu erfassen. Was nun diesen Inhalt angeht, so treten neben eine Reihe zum Teil sehr verschiedenartiger kleinerer Texte, wie Briefe, Verzeichnisse von Eigennamen, einen veterinärmedizinischen Traktat und Stücke liturgischen, hymnischen und rituellen Charakters, in erster Linie eine Mehrzahl umfangreicher, wenngleich keineswegs lückenlos überlieferter epischer Texte mythologischen Inhalts, die vor allem in religionsgeschichtlicher Hinsicht Urkunden von allergrößtem Werte darstellen: die Erzählung von der „Geburt der lieblichen und schönen Götter[21]", das recht umfängliche Epos von Aleyan-Baal[22], die Danel-Legende[23] und die Legende vom König Keret[24]; auch die

---

[20] La langue de Ras-Shamra (Syria XIII, 1932, S. 164—170). Den ersten Versuch einer zusammenfassenden Darstellung der Grammatik des Ugaritischen verdanken wir Cyrus H. Gordon, Ugaritic Grammar. The present status of the Linguistic Study of the Semitic Alphabetic Texts from Ras Shamra (= Analecta Orientalia 20); Rom 1940.

[21] Ch. Virolleaud, La naissance des dieux gracieux et beaux, poème phénicien de Ras-Shamra (Syria XIV, 1933, S. 128—151).

[22] Die vermutliche Reihenfolge der bislang gefundenen, zu diesem Zyklus gehörenden Fragmente, wird von Ch. Virolleaud (La déesse ʿAnat, S. V f.) unter Benutzung der in der Ras Schamra-Literatur gebräuchlichen Sigeln folgendermaßen angegeben:

V AB (A—F): La déesse ʿAnat (= Mission de Ras Shamra, tome IV; Paris 1938), S. 1—90.
II AB: Un nouveau chant du poème d'Aleïn-Baal (Syria XIII, 1932, S. 113—163).
I* AB: La mort de Baal (Syria XV, 1934, S. 305—336).
I AB: La lutte de Môt, fils des dieux, et d'Aleïn, fils de Baal (Syria XII, 1931, S. 193—224).
Note complémentaire sur le poème de Môt et Aleïn (Syria XII, 1931, S. 350—357).
Fragment nouveau du poème de Môt et Aleïn-Baal (Syria XV, 1934, S. 226—243).
IV AB: ʿAnat et la génisse (Syria XVII, 1936, S. 150—173).
B H: Les chasses de Baal (Syria XVI, 1935, S. 247—266).
III AB: teilweise (III AB, A) veröffentlicht in „La révolte de Košer contre Baal" (Syria XVI, 1935, S. 29—45).

[23] Ch. Virolleaud, La légende phénicienne de Danel (= Mission de Ras-Shamra, tome I; Paris 1936).

[24] Ch. Virolleaud, La légende de Keret, roi des Sidoniens (=Mission de Ras-

Hymne an die Göttin Nikal[25] gehört zur Reihe dieser mythologischen Texte. Daß die Auffindung von Bruchstücken einer verschollenen Literatur des zweiten vorchristlichen Jahrtausends, wie sie uns in den unschätzbaren Keilschrifttafeln von Ugarit entgegentreten, auch für die Wissenschaft vom Alten Testament in verschiedener Hinsicht von enormer Bedeutung ist, liegt auf der Hand. Seitdem die alttestamentliche Forschung gelernt hat, die Bücher des Alten Testamentes — unbeschadet ihres Charakters als inspirierter Glaubensquellen — aus einer durch nichts zu rechtfertigenden Isolierung zu lösen und sie als Denkmäler der alten hebräischen Literatur in Beziehung auch zu Israels Umwelt zu setzen, die Geschichte des jüdischen Volkes, wie sie in den historischen Büchern des Alten Testamentes uns erzählt wird, im Lichte der mehr und mehr sich uns erschließenden Gesamtgeschichte des Vorderen Orients zu sehen, die Einzigartigkeit der Religion Altisraels gerade im größeren Rahmen und auf dem Hintergrunde unserer stets mehr sich ausbreitenden Kenntnis der altorientalischen Religionsgeschichte zu verstehen und auch in literaturgeschichtlicher Hinsicht die Beziehungen nicht zu übersehen, welche die althebräische Literatur mit den literarischen Erzeugnissen anderer Völker und dem gemeinsamen Gedankengut des alten Orients verbinden, muß jede Bereicherung dieser unserer Kenntnis der Literatur-, Kultur-, Religions- und Profangeschichte des Vorderen Orients auch von der alttestamentlichen Wissenschaft aufs dankbarste begrüßt werden. Es hat denn auch nicht an Arbeiten gefehlt, in denen der Versuch unternommen wurde, die neuerschlossenen Ugarit-Texte, die ein helles Licht auf die Kultur- und Religionsgeschichte des vorisraelitischen Kanaans werfen, hinsichtlich ihrer Bedeutung für das Verständnis des Alten Testamentes und die Lösung mancher seiner Probleme zu würdigen[26]. Opferpraxis und Opfer-

Shamra, tome II; Paris 1936). Daß die Bezeichnung des Königs Keret als „roi des Sidoniens" jeder textlichen Grundlage entbehrt, hat W. Baumgartner, KRT König der Sidonier? (Journ. of the Pal. Or. Soc. 18, 1938, S. 50—53) nachgewiesen.

[25] Ch. Virolleaud, Hymne phénicien au dieu Nikal et aux déesses Košarot (Syria XVII. 1936, S. 209—228).

[26] Einen kritisch sichtenden Überblick über diese Arbeiten vermittelt A. Bea, „Ras Šamra und das Alte Testament" (Biblica 19, 1938, S. 435—453). Im einzelnen sei hier auf folgende Arbeiten hingewiesen: H. Bauer, Die Gottheiten von Ras Schamra (Z. f. d. alttest. Wiss. 1933, S. 81—101; 1935, S. 54—59). — R. Dussaud, Les découvertes de Râs Shamrā (Ugarit) et l'Ancien Testament (Paris 1937). — O. Eissfeldt, Ras Schamra und das Alte Testament (Orient. Lit.-Zeitung 40, 1937, Sp. 721—725). — O. Eissfeldt, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Funde von Ras Schamra (Z. d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft 88, N. F. 13, 1934, S. 173—184). — T. H. Gaster, The Ras Shamra Texts and the Old Testament (Pal. Expl. Fund 1934, S. 141—146). — W. C. Graham, Recent light on the cultural origins of the Hebrews (Journ. of Rel. 14, 1934, S. 306—329). — J. W. Jack, The Ras Shamra Tablets, their bearing on the Old

rminologie des Alten Testamentes haben ihre Parallelen in den Ugarit-exten, die uns anderseits erkennen lassen, daß manche in sich nicht ohne eiteres verständliche rituelle Bestimmungen des alttestamentlichen esetzes, wie beispielsweise das Verbot, das Lamm in der Milch seiner utter zu kochen, gerade aus dem bewußten und gewollten Gegensatz u kanaanäischem Opferbrauch zu erklären sind. Auch die alttestament-che Zahlensymbolik, in der u. a. die Zahlen sieben und siebzig eine ervorragende Rolle spielen, findet sich in den Texten von Ras Schamra. ie Rhythmik der hebräischen Poesie und der sie beherrschende Parallelismus membrorum" treten uns auch in den Hymnen und Mythen on Ugarit entgegen. Das Pantheon der Ras-Schamra-Texte, in dem der ls eine ganz bestimmte Gottheit mit scharf umrissenen Zügen erschei-ende Gott 'El einen dominierenden Platz einnimmt und u. a. der mit adad gleichzusetzende Ba'al eine bedeutende Rolle spielt, läßt neues icht fallen auf die aus dem Alten Testament bekannte kanaanäische ötterwelt; vor allem trägt das Auftreten verschiedener bislang noch nbekannter Gottheiten zur Erklärung zahlreicher alttestamentlicher igennamen und zur Verdeutlichung ihres theophoren Charakters bei. anche Eigennamen der Ras-Schamra-Texte gestatten einen aufschluß-eichen Vergleich mit solchen des Alten Testamentes, wenngleich man ich in dieser Hinsicht, zumal im Hinblick auf die vielfach noch verbleibende nsicherheit in der Lesung mancher Texte, vor übereilten Vergleichen nd daraus abzuleitenden weitreichenden Folgerungen wird hüten müssen; ie sehr hier weise Zurückhaltung geboten ist, hat vor allem die Diskussion er Frage gelehrt, ob — wie anfänglich behauptet wurde — in den Ras-

estament (= Old Testament Studies, 1; Edinburg 1935). — J. Jelito, Die edeutung der Entdeckungen in Ras Schamra für die Heilige Schrift des Alten estamentes (polnisch in: Collectanea Theologica 16, 1935, S. 245—257). — A. irku, Die Keilschrifttexte von Ras šamra und das Alte Testament (Z. d. eutsch. Morgenl. Gesellschaft 89, N. F. 14, 1935, S. 372—386). — A. Klein-ans, De relationibus inter textus in Ras šamra repertos et historiam patri-rcharum (Antonianum 14, 1939, S. 3—16). — R. de Langhe, Les Textes de as Shamra-Ugarit et leurs apports à l'histoire des origines israélites (Bulletin l'Histoire et d'Exégèse de l'Ancien Testament, Heft 7). — S. Mowinckel, âs sjamrā og det gamle testament (Norsk Teol. Tidsskrift 1939, S. 16—29). — . Nielsen, Râs Šamrā-Mythologie und biblische Theologie (= Abhandl. f. d. unde des Morgenlandes XXI, 4; Leipzig 1936). — R. de Vaux, Les Textes de âs Shamrā et l'Ancien Testament (Rev. bibl. 46, 1937, S. 526—555). — E. Vogt, etus Test. antiquissimis textibus „Ras Šamra" illustratum (Verb. Dom. 17, 1937, . 153—160). — W. G. Williams, The Ras Shamra Inscriptions and their ignificance for the History of Hebrew Religion (Amer. Journ. Sem. Lang. and it. 51, 1934/35, S. 233—246). — Nur der erste Teil ist bislang erschienen von der leichfalls allgemein orientierenden und über die Ras-Schamra-Literatur referieren-en Arbeit von W. Baumgartner, Ras Schamra und das Alte Testament Theol. Rundschau, N. F. 12, 1940, S. 163—188).

Schamra-Texten die Namen des Patriarchen Terach oder der israelitischen Stämme Aser, Zabulon, Dan und Issachar begegnen, eine Diskussion, die zu einem durchaus negativen Ergebnis geführt hat. Vor allem aber hat, wie es schon so oft geschehen ist, auch in Ras Schamra wieder einmal der Spaten an den vorerwähnten Texten Dokumente ans Licht gebracht, die für die literarhistorische Beurteilung verschiedener alttestamentlicher Bücher und damit für die Geschichte der alttestamentlichen Religion von Bedeutung sind; denn im Lichte der neuerschlossenen Texte von Ras Schamra wird die Haltlosigkeit so mancher Argumente deutlich, die von einer liberalen Literarkritik bislang als sichere Beweise für eine unmittelbare religiöse und literarische Abhängigkeit Israels vom babylonischen Osten angesehen wurden. Dieser vor allem im Zeitalter des Panbabylonismus gar so beliebte Rekurs auf die Religion Akkads und deren literarische Dokumente, ein Rekurs, der in gewissen Kreisen lange Zeit als die methodisch einzig mögliche Haltung einer unvoreingenommenen Erforschung der alttestamentlichen Religionsgeschichte galt, wird überflüssig, wenn wir angesichts der neuen Dokumente eine im phönizisch-nordsyrischen Raum beheimatete religiöse Welt vor uns wiedererstehen sehen, die — ihrerseits möglicherweise vom babylonischen Osten beeinflußt — uns mühelos begreifen läßt, wie gleiche und ähnliche Vorstellungen auch in den Urkunden einer Religion begegnen können, deren Träger in Kanaan mit dieser religiösen Welt notwendig in Berührung kamen. Schließlich dürfte von den neuen Texten auch auf eine Reihe einzelner Stellen der alttestamentlichen Bücher neues Licht fallen, wie jetzt schon eine Anzahl einschlägiger Mitteilungen erkennen läßt[27].

Eine Frage, die sich sogleich nach der Entzifferung der alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra notwendig erhob, auf die jedoch bis-

[27] W. F. Albright, Was the patriarch Terah a Canaanite moon-god? (Bull. Amer. School Orient. Res. 71, 1938, S. 35—40). — A. Bea, Der Zahlenspruch im Hebräischen und Ugaritischen (Biblica 21, 1940, S. 196—198). — U. Cassuto, Il capitolo 3 di Habaquq e i testi di Ras Shamra (Annuario di Studi ebraici 1935 bis 37, S. 7—22). — O. Eissfeldt, Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Rote Meer (Halle a. S. 1932). — H. L. Ginsberg, A Phoenician Hymn in the Psalter (Atti d. XIX Congr. Intern. d. Orientalisti, Rom, 1938, S. 472—476). — H. L. Ginsberg, A Ugaritic Parallel to 2 Sam 1, 21 (Journ. Bibl. Lit. 57, 1938, S. 209—213). — J. P. Hyatt, The deity Bethel and the Old Testament (Journ. Amer. Orient. Soc. 59, 1939, S. 81—98). — W. A. Irwin, An examination of the progress of thought in the dialogue of Job (Journ. of Relig. 13, 1933, S. 150—164). — A. Jirku, Der Juda-Spruch Genesis 49, 18 ff. und die Texte von Ras Šamra (Journ. Pal. Or. Soc. 15, 1935, S. 11—13). — P. Jouon, Trois noms de personnages bibliques à la lumière des textes d'Ugarit (Biblica 19, S. 280—285). — A. S. Kapelrud, Jahves tronstigningsfest og funnene i Ras Sjamra (Norsk Teol. Tidsskrift 41, 1940, S. 38—58). — A. Lods, Quelques remarques sur les poèmes mythologiques de Ras Chamra et leurs rapports avec

ıng noch keine befriedigende Antwort gegeben wurde[28], ist die nach ər Herkunft und Entstehung dieser singulären Schriftart und ihrem öglichen Zusammenhang mit anderen Schriftsystemen, vor allem mit əm unmittelbar benachbarten Alphabet der alten Phönizier. Unser Wissen um die Geschichte dieser mit dem althebräischen Duktus engst erwandten und darum für die Fragen der textlichen Überlieferung der ittestamentlichen Bücher so bedeutsamen altphönizischen Buchstabenchrift hat ebenfalls in diesem Jahrhundert bereits eine wertvolle Förderung erfahren durch die Auffindung einer Reihe von Inschriften, die sich umeist zwar, was die Länge der Texte betrifft, den Inschriften eines echaumilk (5.—4. Jahrh. v. Chr.), eines Tabnith und Ešmunazar (Ende es 4. Jahrh. v. Chr.) oder dem punischen Opfertarif von Marseille 1.—2. Jahrh. v. Chr.) nicht an die Seite zu stellen vermögen, dafür ber hinsichtlich ihres Alters jene genannten Texte um Jahrhunderte bertreffen. Es sind dies die dem 10. Jahrhundert angehörenden Inchriften der Könige Abiba'al[29] und Eliba'al[30] von Byblos, die dem 2. Jahrhundert entstammende Inschrift des Yechimilk und die hinsichtlich

---

Ancien Testament (Rev. Hist. Phil. Rel. 16, 1936, S. 101—130). — J. Oberann, An Early Phoenician Political Document, with a Parallel to Judges 11,24 Journ. Bibl. Lit. 58, 1939, S. 229—242). — S. Spinner, Die Verwendung von ynonymen im Alten Testament und die aufgefundenen Ras-Schamra-Texte Wien 1935).

[28] H. Bauer, Das Alphabet von Ras Schamra (Halle 1932). — H. Bauer, er Ursprung des Alphabets (Leipzig 1937). — H. Buchman, Die Entstehung ər Formen des Keilschriftalphabetes von Ras Schamra (polnisch, mit deutscher usammenfassung, in: Przeglad Historyczny 1934, S. 213—234). — D. Diringer, nuovo alfabeto e l'idioma semitico di Râs Šamrah (Biblica 15, 1934, S. 466—483). . Diringer, Le origini dell'alfabeto (Atti d. XIX Congr. Intern. d. Orientalisti, om 1938, S. 429—433). — E. Ebeling, Der Einfluß des babylonischen Schriftystems auf das Keilschriftalphabet von Ras Schamra (Forschungen und Fortchritte 10, 1934, S. 193 f.). — E. Ebeling, Zur Entstehungsgeschichte des eilschriftalphabets von Ras Schamra (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss.; Phil.-istor. Klasse 1934; III, S. 10—15). — O. Eissfeldt, Die Herkunft der drei eichen für Aleph im Alphabet von Ras Schamra (Forsch. u. Fortschr. 1938, . 125 f.). — J. G. Fevrier, L'alphabet de Ras Shamra et les alphabets Sudémitiques (Rev. d. Etud. Sém. 1934, XIII—XVI). — B. Rosenkranz, Der rsprung des Alphabets von Ras Schamra (Z. d. Deutsch. Morgenl. Gesellschaft 2, N. F. 17, 1938, S. 178—182). — T. Weiss-Rosmarin, The Origin of the lphabet of Ras Shamra and its Bearing on the Origin of the Phoenician Alphabet Journ. of the Amer. Orient. Soc. 55, S. 101 f.).

[29] Clermont-Ganneau, in: Compt. Rend. d l'Acad. des Inscr. 1903, . 378 f.; Rec. d'arch. orient. VI, S. 74. 78. — M. Lidzbarski, in: Ephemeris semit. Epigr. II, S. 167—169. — R. Dussaud, in: Syria V, S. 145—147. — . Montet, in: Rev. bibl. 35, S. 321. — H. Bauer, in: Orient. Lit.-Ztg. 28, p. 137.

[30] R. Dussaud, in: Syria VI, S. 104 ff. — H. Bauer, in: Orient. Lit.-Ztg. 9, Sp. 164—166. — M. Lidzbarski, in: Orient. Lit.-Ztg. 30, Sp. 456 f.

ihres Alters stark umstrittene, möglicherweise noch bis ins 13. Jahrhundert hinaufführende Sarkophag-Inschrift des Königs Achiram von Byblos[31]. Von beachtlicher Länge ist demgegenüber die im Jahre 1902 bei den Ausgrabungen in Zendschirli gefundene phönizische Inschrift des Königs Kilamu von Sam'al, eines Vorfahren jenes Bar-Rakib, dessen bereits im Jahre 1891 an derselben Stelle entdeckte, in aramäischer Sprache abgefaßte Bauinschrift erst im Lichte des neugefundenen, historisch interessanten Textes der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts voll verständlich wird[32]. Neben die einzige bislang bekannte längere hebräische Inschrift aus älterer Zeit, nämlich die vermutlich der Zeit des Königs Hizkia entstammende Bauinschrift vom Siloah-Kanal, trat im Jahre 1908 ein anderer althebräischer Text, den R. A. S. Macalister bei seinen Grabungen in Gezer fand; es ist eine kleine Kalksteintafel mit einer Inschrift, die einen altpalästinensischen landwirtschaftlichen Kalender darstellt und wahrscheinlich aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. stammt[33].

Völlig in Schatten gestellt werden diese kleineren, an sich gewiß nicht unwichtigen Funde durch die zu Anfang dieses Jahrhunderts erfolgte Auffindung einer Reihe von Inschriften, deren Zahl sich bei späteren erneuten Nachforschungen noch bedeutend vermehrt hat, und die in der Forschung unter dem Namen der „altsinaitischen Buchstabeninschriften" bekannt sind. Diese seit ihrem Bekanntwerden viel besprochenen Texte, deren Entzifferung und Lesung auch heute noch stark umstritten wird, sind von allergrößter Bedeutung für die Frage nach der Entstehung und Entwicklung der nord- und südsemitischen alphabetischen Schriftsysteme, nach dem schon früher vermuteten möglichen Zusammenhang dieser Schriftarten und speziell des phönizischen Alphabets mit der Schrift der alten Ägypter und im Hinblick gerade auf die von den Griechen übernommene phönizische Schrift für die Frage nach dem letzten Ursprung auch unserer abendländischen Schriftformen. Entdeckt wurden diese Inschriften durch Flinders Petrie im Jahre 1904 auf dem zum Sinaigebiet gehörigen Plateau Serābiṭ el-Chadem; ihre erste Veröffentlichung durch Gardiner und Peet im Jahre 1917 beruhte auf den von der Expedition mitgebrachten Photographien und Abdrücken. Die am Fundort belassenen

[31] R. Dussaud, in: Syria V, S. 135—157; VI, S. 104 ff. — M. Lidzbarski, in: Nachr. d. Gesellsch. d. Wiss.; phil.-hist. Klasse 1924, S. 43—47; ferner in: Orient. Lit.-Ztg. 30, Sp. 453—458. — H. Bauer, in: Orient. Lit.-Ztg. 28, Sp. 129 ff.; 29, Sp. 166. — H. Gressmann, in: Z. f. d. alttest. Wiss. 1924, S. 349 f. — W. Spiegelberg, in: Orient. Lit.-Ztg. 29, Sp. 135—137. — H. Vincent, in: Rev. Bibl. 1925, S. 183—193.

[32] M. Lidzbarski, Eine phönizische Inschrift aus Zendschirli (Ephemeris f. semit. Epigr. III, S. 218—238).

[33] H. Vincent, Un calendrier agricole israélite (Rev. bibl. 1909, S. 243—269).

bzw. versteckten Originale wurden im Jahre 1927 durch eine amerikanische Expedition, zusammen mit vier neugefundenen Stücken gleicher Art, ins Kairiner Museum überführt und so für die Wissenschaft sichergestellt. Achtzehn weitere Sinaischrift-Denkmäler fanden sich im Jahre 1930 gelegentlich einer nochmaligen Durchforschung des Plateaus von Serābit durch eine wiederum von den Universitäten Harvard und Washington ausgerüstete Expedition. Das seit 1930 bekannte Material bekam dann abermals einen kleinen Zuwachs an vier Stücken, die gelegentlich einer erneuten Expedition der Harvard-University im Jahre 1935 gefunden wurden. Den hervorragendsten Anteil an der Entzifferung und wissenschaftlichen Bearbeitung dieser in einer früher unbekannten, höchst altertümlichen Schrift geschriebenen Texte, die nur zu einem geringen Teile Aufschriften auf Tempelweihgeschenken (kleinen Statuen) bilden, zum weitaus größten Teil jedoch Inschriften in Stelenform darstellen, hat der deutsche Orientalist Prof. Hubert Grimme-Münster, der, an die voraufgehenden, nur zu Teilresultaten führenden Arbeiten von A. Gardiner und K. Sethe anknüpfend, die Lesung der Inschriften und die Erschließung ihres Inhaltes in ungeahnter Weise gefördert hat. Die von Grimme erzielten und in verschiedenen Publikationen niedergelegten Ergebnisse wurden zwar und werden zum Teil auch heute noch von anderer Seite sehr stark bestritten und in einer nicht immer als vornehm zu bezeichnenden, wenig überzeugenden Weise bekämpft; da ich jedoch vor allem auf Grund wiederholter persönlicher Inaugenscheinnahme der früher in Grimmes Besitz befindlichen und von ihm später dem Orientalischen Seminar der Universität Münster überwiesenen Gipsabgüsse der Originale grundsätzlich von der Richtigkeit der Lesungen Grimmes überzeugt bin, möchte ich an dieser Stelle, an der sich naturgemäß im Hinblick auf den zur Verfügung stehenden Raum jede Diskussion des Sinaischriftproblems verbietet, nur auf die größeren einschlägigen Publikationen Grimmes hinweisen, die leicht den Zugang auch zur übrigen Literatur eröffnen[34]. Die durch Grimme erfolgreich geförderte und zum Abschluß gebrachte Bestimmung der einzelnen in den altsinaitischen

[34] H. Grimme, Althebräische Inschriften vom Sinai (Darmstadt 1923); Die Lösung des Sinaischriftproblems: die altthamudische Schrift (Münster i. W. 1926); Ajatšepšu und die Sinaischriftdenkmäler (Z. d. Deutsch. Morgenl. Gesellschaft 80, 137—150); Die altsinaitischen Buchstabeninschriften (Berlin 1929); Die neuen Sinaischrift-Denkmäler und ihr wissenschaftlicher Ertrag (Z. d. Deutsch. Morgenl. Gesellschaft, N. F. 12, S. 177—197); Altsinaitische Forschungen (Paderborn 1937). Die bis zum Jahre 1929 erschienene Literatur findet sich zusammengestellt bei L. Leibovitch, Z. d. Deutsch. Morgenl. Ges., N. F. 9, S. 2—4. Im übrigen vgl. unter dem Stichwort „Inschriften", die das Alte Testament betreffenden „Bibliographischen Notizen" der Jahrgänge 15 bis 23 der „Biblischen Zeitschrift".

Texten sich findenden Buchstabenformen und ihrer Werte zeigt, daß diese Texte in einem Alphabet geschrieben sind, das, in Anlehnung an ägyptische Vorbilder und nach dem Prinzip der Akrophonie offenbar von einem Semiten geschaffen, als das schlechthin älteste semitische Alphabet zu gelten hat. Diese Schriftform hat sich dann zunächst auf südsemitischem Boden in zweifacher Richtung weiter fortentwickelt: einmal über Midian zum alt- und neuthamudischen Duktus der altnordarabischen Inschriften des Hidjaz und Nedjd mit der safatenischen Schrift als letztem Ausläufer, zweitens über Midian—Dedan zum Alphabet der lihjanischen bzw. der südarabischen Inschriften. Daß anderseits die Buchstaben des ältesten der nordsemitischen Alphabete, nämlich der phönizischen Schrift, nicht, wie noch H. Bauer wollte, einer rein willkürlichen Auswahl von Zeichen ihr Entstehen verdanken, sondern tatsächlich mindestens zum Teil ebenfalls in Verbindung zur Sinaischrift stehen, läßt sich heute schon auf Grund von fünf teils aus Südpalästina, teils aus Byblos stammenden kleinen Texten zeigen, die dem Zeitraum vom Anfang des 16. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts angehören, und deren Schriftformen, wie Grimme dargetan hat[35], die Entwicklung des Sinai-Alphabetes auf nordsemitischem Boden deutlich werden lassen. Die Sprache der altsinaitischen Inschriften, die sich ihrem Inhalte nach wesentlich in Aufschriften auf Tempelweihgaben, Grabinschriften, Inkubations- und Dankinschriften gruppieren, stimmt, sowohl was Wortschatz wie Syntax betrifft, mit dem semitischen Idiom Altisraels, dem Hebräischen, überein. Obwohl auch nach den unbestreitbaren Fortschritten, die die Arbeiten Grimmes für die Entzifferung der altsinaitischen Inschriften bedeuten, sicher noch manche Einzelheiten der von ihm gegebenen Lesungen hypothetischer Natur bleiben und möglicherweise der Korrektur bedürfen (eine Tatsache, die Grimme selbst keineswegs verkennt), kann doch angesichts dessen, was heute schon als gesichertes Resultat der mühevollen Entzifferungsarbeit zu buchen ist, gesagt werden, daß die Sinaischrift-Denkmäler nicht nur für die Geschichte der Schrift und die semitische Sprachwissenschaft, sondern auch für die altorientalische Kultur- und Religionsgeschichte, für die Erforschung der Geschichte Israels und die Wissenschaft vom Alten Testament von erheblicher Bedeutung sind. „Ihr großer Wert liegt vor allem darin, daß sie einen realen Hintergrund für die biblischen Berichte von der Lage der Hebräer kurz vor dem Auszug Israels aus Ägypten schaffen und Zustände, die bisher vielen legendär erschienen, nunmehr in heller historischer Beleuchtung vorführen[36]."

[35] Altsin. Forsch., S. 112 ff. Vgl. auch H. Grimme, Die altkanaanäische Buchstabenschrift zwischen 1500 und 1250 v. Chr. (Arch. f. Orientforsch. 10, S. 267—281).
[36] H. Grimme, Z. d. Deutsch. Morgenl. Ges., N. F. 12, S. 196 f.

Begreifliches Aufsehen erregte es, als im Jahre 1935 bei den von der „Wellcome Archaeological Research Expedition to the Near East" in Tell ed-Duweir, der Stätte des alten Lakiš, durchgeführten Grabungen eine größere Zahl von Ostraka gefunden wurde, deren Texte einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des seinem Untergange entgegengehenden judäischen Reiches liefern[37]. Leider ist der Erhaltungszustand einer größeren Anzahl dieser Ostraka so schlecht, daß ihre Texte einer zusammenhängenden Lesung und einer Interpretation nicht fähig sind. Einige doch, deren Texte glücklicherweise nur geringfügiger Ergänzungen bedürfen, setzen ihrem Verständnis keine nennenswerten Schwierigkeiten entgegen; sie geben sich als Überreste einer Korrespondenz zu erkennen, die in der Zeit kurz vor dem Zusammenbruch des Südreiches auf verantwortungsvollem militärischem Posten stehende Untergebene des Kommandanten der Festung Lakiš, Ja'ōš mit Namen, mit diesem ihrem Vorgesetzten führten. Wegen dieses ihres Charakters seither in der Forschung unter der Bezeichnung „Lakiš-Briefe" bekannt, gehen sie an Bedeutung weit über die nur Namen enthaltenden Ostraka von Samaria hinaus; nicht wie die Siloah-Inschrift oder der Kalender von Gezer in Stein geritzt, sondern mit Tinte auf Tonscherben geschrieben, stellen sie wertvolle Originaldokumente dar, die schon in paläographischer und orthographischer Hinsicht von Bedeutung sind, da sie uns die Form kennenlehren, zu der sich im Beginn des 6. Jahrhunderts die althebräische Schrift entwickelt hatte, und uns zugleich einen Einblick gestatten in die orthographischen Eigentümlichkeiten dieser Schrift zu einer Zeit, da ein Baruch die Worte des Propheten Jeremias niederschrieb. Religionsgeschichtlich interessant ist die Tatsache, daß sich in den Lakiš-Texten ebenso wie im Buche Jeremias und in den die Geschehnisse zur Zeit dieses Propheten behandelnden Partien der historischen Bücher verhältnismäßig viele Eigennamen finden, die durch Zusammensetzung mit dem Gottesnamen Jahu gebildet wurden, eine Erscheinung, die möglicherweise in der Reform des Josias ihren Grund haben dürfte. In der Sprache einer Zeit geschrieben, da die hebräische Literatur ihre große Blüte erlebte, sind sie auch in stilkritischer und damit literarhistorischer Hinsicht

[37] Ausgabe: Lachish I (Tell ed-Duweir). The Lachish Letters. By H. Torczyner, L. Harding, A. Lewis and J. L. Starkey (Oxford Univ. Press 1938). Einen gut orientierenden Überblick, in dem sich auch die wichtigste Literatur verzeichnet findet, bietet A. Vaccari, Le lettere di Lachis; in margine al libro di Geremia (Biblica 20, 1939, S. 180—199). Vgl. auch F. Stummer, Briefe auf Tonscherben aus der Zeit des Propheten Jeremias (Palästina-Hefte 17/20, S. 34 bis 39); ferner A. van Selms, De brieven van Lakiš (Jaarber. „Ex Oriente Lux" No. 6, 1939, S. 84—88), und zur Ergänzung der hier genannten Literatur die Angaben von J. Simons, ebd. No. 7. 1940, S. 426.

nicht ohne Bedeutung für die Auseinandersetzung mit einer liberalen Literarkritik, die so oft entgegen dem Zeugnis der Tradition versucht, Denkmäler jener klassischen Periode des hebräischen Schrifttums erst in nachexilischer Zeit entstanden sein zu lassen. Die große historische Bedeutung der „Lakiš-Briefe" aber liegt darin, daß sie uns mitten in die letzte Phase des Kampfes des Südreiches gegen die babylonische Invasion versetzen, in eine Zeit, da Jeremias seine politische Tätigkeit entfaltete, eine Tätigkeit, deren Nachhall uns anscheinend — wie man wohl kaum zu Unrecht angenommen hat — auch aus dieser einzigartigen Korrespondenz entgegenklingt.

In wie enger Beziehung zur altorientalischen Umwelt Israels die im Alten Testament uns überlieferte althebräische Literatur stand, lassen weitaus besser und sicherer, als die von panbabylonistischer Seite zu Unrecht stark übertriebenen und einseitig beurteilten Berührungen beispielsweise zwischen biblischem Flutbericht und babylonischem Gilgamesch-Epos es tun, jene Verbindungsfäden erkennen, welche die Spruchweisheit Altisraels mit der seiner ägyptischen Nachbarn verknüpfen[38]. Wie stark diese verwandtschaftlichen Beziehungen waren, trat besonders klar zutage, als im Jahre 1923 E. A. W. Budge aus einem hieratischen Papyrus des British Museum das Spruchbuch des Ägypters Amen-em-ope veröffentlichte[39]; es ließen sich so zahlreiche Berührungen zwischen diesem Denkmal altägyptischer Weisheitsliteratur und der dritten der zum biblischen „Buch der Sprüche" vereinigten Spruchsammlungen (Prov. *22*, 17—*24*, *22*) feststellen, daß dieser Sachverhalt kaum anders eine ausreichende Erklärung zu finden schien als in der Annahme, es liege eine direkte Abhängigkeit des biblischen Autors vom Werke des ägyptischen Weisen vor[40]. Nun

[38] W. Baumgartner, Israelitische und altorientalische Weisheit (Tübingen 1933). — J. Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung (Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 62; Gießen 1933).

[39] E. A. W. Budge, Facsimiles of Egyptian hieratic papyri in the British Museum, Second series (London 1923), Taf. I—XIV und S. 9—18, 41—51.

[40] H. O. Lange, En ny Visdomsbog fra det gamle Aegypten (Nordisk Tidskrift, udgifvet af Letterstedska Föreningen, 1924, S. 94—107). — A. Erman, Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope (Orient. Lit.-Ztg. 1924, Sp. 241—252). — E. A. W. Budge, The Teaching of Amen-em-apt (London 1924). — H. O. Lange, Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope, aus dem Papyrus 10.474 des British Museum herausg. u. erklärt (Kopenhagen 1925). — F. L. Griffith, The Teaching of Amenophis, the son of Kanakht, Papyrus B. M. 10.474 (Journ. of Egypt. Arch. XII, 1926, S. 191—231). — W. D. van Wijngaarden, Het boek der wijsheid van Amen-em-ope, den zoon van Kanecht (Santpoort 1930). — H. Ranke, Die Sprüche des Amen(em)ope, in: H. Gressmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament (Berlin 1926), S. 38—46. Weitere Literatur findet sich unter dem Stichwort „Proverbien" verzeichnet in den das Alte Testament betreffenden „Bibliographischen Notizen" der „Bibl. Zeitschr.", Jahrg. 17—24.

ird man allerdings überall dort, wo es sich um Sammlungen von Sprüchen nd Weisheitsregeln handelt, nie die Tatsache aus dem Auge verlieren ürfen, daß solche Spruchweisheit in einem gewissen, nicht eben geringen aße gemeinsamer kultureller Besitz aller Menschen und aller Völker ist, nd man wird deshalb mit äußerster Vorsicht und Zurückhaltung zu Werke gehen müssen, wenn das Vorkommen gleicher oder ähnlicher edanken die Vermutung nahelegen sollte, es handele sich um eine quellenäßige Abhängigkeit des einen Werkes vom anderen. Das gilt in erhöhtem aße, wenn solche sachlichen Berührungen und selbst formelle Übernstimmungen in Literaturen des alten Vorderen Orients begegnen, essen Völker in besonderer Weise jene Spruchliteratur pflegten. Obwohl ch nun auch im Falle des von zahlreichen Forschern als quellenmäßige bhängigkeit gedeuteten Verhältnisses von Amen-em-ope und Prov. *22*, 7—*24*, *22* eine warnende Stimme erhoben hat, welche die Möglichkeit es Nachweises einer solchen Abhängigkeit entschieden bestreitet [41], ürfte doch angesichts der tatsächlich festzustellenden Übereinstimmungen aum zu verkennen sein, daß eine Abhängigkeit mindestens in dem Sinne orliegen dürfte, daß beide Texte auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen.

Eine für die Überlieferung sowohl des alttestamentlichen wie des neustamentlichen Textes hochbedeutsame Entdeckung bildete die Erwerbung nfangreicher Fragmente von Papyrushandschriften der griechischen ibel durch den englischen Forscher A. Chester-Beatty und die Universität ichigan. Dieser Fund, von dem die wissenschaftliche Welt erstmals urch einen Artikel in „The Times" vom 19. XI. 1931 erfuhr, und dessen earbeitung sowie mustergültige Veröffentlichung von dem bekannten nglischen Papyrologen Sir F. Kenyon in denkbar kürzester Zeit durchführt wurde [42], verteilt sich auf die Bruchstücke von elf verschiedenen apyrus-Codices, welche Teile, sei es der unter dem Namen der Septuaginta" bekannten griechischen Übersetzung des Alten Testamentes, ei es des griechischen Textes des Neuen Testamentes enthalten [43] und or allem um ihres teilweise relativ hohen Alters willen höchstes Interesse erdienen. Im einzelnen umfaßt der wertvolle neue Fund, der vermutlich us der Ortschaft ʿAlāme am Ostufer des Nils stammt, folgende Fragmente:

[41] D. Herzog, Die Sprüche des Amen-em-ope und Prov. 22, 17—24, 35 (Zeitschr. Semitistik 7, 1929, S. 124 ff.).

[42] Seit 1933 unter dem Titel: „The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions nd Texts of twelve manuscripts on papyrus of the Greek Bible." Vgl. auch F. G. enyon, Recent developments in the textual criticism of the Greek Bible (Lonon 1933). C. Schmidt, Die neuesten Bibelfunde aus Ägypten (Z. f. d. neu· st. Wiss. 30, 1931, S. 285—293).

[43] Dazu kommen noch die Fragmente einer zwölften Handschrift mit Resten des enoch-Buches und einer christlichen Homilie.

I. 44 Blätter einer Genesis-Handschrift des 4. Jahrhunderts;

II. 22 Blätter einer Genesis-Handschrift des späten 3. Jahrhunderts;

III. 55 mehr oder weniger gut, teilweise auch nur fragmentarisch erhaltene Blätter einer Handschrift von Numeri und Deuteronomium, geschrieben in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts;

IV. 27 schlecht erhaltene Blätter mit Bruchstücken des Buches Isaias, wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts;

V. ein Blatt aus einer Jeremias-Handschrift vom Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts;

VI. 16 Blätter einer Handschrift des späten 3. Jahrhunderts mit einem größeren Bruchstück des Propheten Ezechiel und einem ebensolchen des Buches Esther;

VII. 13 stark beschädigte Blätter einer Daniel-Handschrift wahrscheinlich der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts;

VIII. ein vollständig und ein nur teilweise erhaltenes Blatt einer Ekklesiastikus-Handschrift wohl des 4. Jahrhunderts;

IX. 30 mehr oder weniger stark beschädigte Blätter einer Handschrift des 3. Jahrhunderts mit Bruchstücken der Evangelien und der Apostelgeschichte;

X. 86 Blätter von einer Handschrift der Paulusbriefe, in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts geschrieben;

XI. 10 Blätter einer Apokalypse-Handschrift wohl des späten 3. Jahrhunderts.

Die wesentliche Bedeutung des neuen Fundes, der schon seinem Umfange nach eine nicht unerhebliche Bereicherung des Bestandes an alten griechischen Bibelhandschriften darstellt, liegt darin, daß er unser Wissen um die Überlieferung des griechischen Textes sowohl des Alten wie des Neuen Testamentes über die der Forschung bislang gezogene zeitliche Grenze hinaufführt. Abgesehen von unbedeutenden Bruchstücken besaßen wir nämlich bis zum dem Tage, da die Chester Beatty-Papyri bekannt wurden, keine Handschriften der griechischen Bibel, welche die dem 4. Jahrhundert angehörenden Codices Vaticanus und Sinaiticus an Alter übertroffen hätten. In den neuen, zum Teil sehr umfänglichen Bruchstücken jedoch haben wir Zeugen für den Text sowohl des Alten wie des Neuen Testamentes vor uns, die zumeist dem 3. Jahrhundert entstammen; im Falle der Numeri- und Deuteronomium-Handschrift sehen wir uns sogar in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts versetzt. Die wesentliche Integrität

des Bibeltextes, wie er uns überliefert ist, findet auch durch den textlichen Befund dieser alten Textzeugen erneut ihre Bestätigung. Für die Septuaginta-Forschung, die sich seit den Tagen P. de Lagardes um die Feststellung des Wortlautes der drei schon von Hieronymus bezeugten Textrezensionen des Hesych, Lukian und des Origenes bzw. Eusebius-Pamphilus bemüht, ist es von Bedeutung, daß wir in den ältesten der neuerschlossenen Handschriftenbruchstücke sicher noch unrezensierten Text vor uns haben. Auch in buchtechnischer Hinsicht ist der neue Fund von Wert; die Tatsache, daß alle zwölf Handschriften, deren Bruchstücke wir in den Chester Beatty-Papyri besitzen, nicht die Form von Papyrusrollen, sondern von Papyruscodices hatten, lehrt uns die Entwicklung besser verstehen, die in allmählichem Übergang von der Papyrusrolle zum Pergamentcodex führte.

Mußte das Bekanntwerden der Chester Beatty-Papyri aus den genannten Gründen in mehr als einer Hinsicht höchstem Interesse begegnen, so wurde zur gleichen Zeit durch den unerwarteten Fund die Hoffnung und der Wunsch neu belebt, es möchten sich endlich einmal Handschriften oder Handschriftenreste vom griechischen Text des Alten Testamentes finden, die sicher in vorchristliche Zeit zu datieren sind. Denn in gleicher Weise wie Septuaginta-Handschriften des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts sicher frei sind vom Einfluß der oben erwähnten Rezensionen, so würden wir in Septuaginta-Texten aus vorchristlicher Zeit einen Wortlaut vor uns haben, der von vornherein jedem Verdacht einer Beeinflussung durch christliche Überlieferung überhoben wäre und zudem die handschriftliche Überlieferung noch wesentlich näher, als die Chester Beatty-Papyri es tun, an den Zeitpunkt der Entstehung des griechischen Targums heranrücken würde. Der Wunsch nach solch einem vorchristlichen Handschriftenfragment ist nun eher in Erfüllung gegangen, als man es hätte erwarten können. Bereits am 21. Juli 1936 konnte Prof. C. H. Roberts vom St. Johns College in Oxford der Öffentlichkeit von einem Funde berichten, den er in der John Rylands Library zu Manchester gemacht hatte. Es handelt sich um Fragmente einer Papyrusrolle, die aus ägyptischen Mumienkartonagen herausgelöst wurden, und deren Text Bruchstücke des griechischen Targums zum 23. bis 28. Kapitel des Buches Deuteronomium darstellt[44]. Auf Grund des paläographischen Befundes konnte mit Sicherheit festgestellt werden, daß die Papyrusrolle, deren Fragmente wir hier vor uns haben, um die Mitte des 2. vorchrist-

[44] Two biblical Papyri in the John Rylands Library ed. by C. H. Roberts (Manchester 1936). Vgl. H. G. Opitz und H. H. Schaeder, Zum Septuaginta-Papyrus Rylands Greek 458 (Z. f. d. neutest. Wiss. 35, 1936, S. 115—117).

lichen Jahrhunderts geschrieben wurde. Was uns in dieser Hinsicht die Form der Schrift lehrt, wird des weiteren noch durch die Tatsache bestätigt, daß auf die Rückseite eines der Fragmente späterhin ein Text geschäftlichen Inhalts geschrieben wurde, der etwa dem Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts zuzuweisen ist. Wir besitzen in dem wertvollen Bruchstück also einen Text, der uns noch um volle drei Jahrhunderte über die ältesten, der Mitte des 2. nachchristlichen Jahrhunderts angehörenden Handschriftenfragmente des Chester-Beatty-Fundes hinaufführt und dessen Niederschrift nur um rund ein Jahrhundert nach der Zeit erfolgte, da in Ägypten die alttestamentlichen Bücher ihre Übertragung ins Griechische erfuhren. Und wiederum bestätigt uns der textliche Befund dieses ältesten uns bislang bekannten Bibelblattes, was man auf seiten der liberalen Bibelkritik so oft zu bestreiten versucht hat, daß nämlich der Bibeltext mit größter Zuverlässigkeit durch die Jahrhunderte, ja wir können nun sagen: durch die Jahrtausende überliefert wurde.

Ein eindrucksvolles Zeugnis für die Treue der textlichen Überlieferung bildet aber vor allem auch jenes kleine Papyrusfragment, das sich in einem aus Ägypten stammenden, bereits im Jahre 1920 von der John Rylands Library erworbenen Bündel von Papyrusblättern fand und dessen Bedeutung erstmals im Jahre 1935 von dem gleichen Forscher erkannt wurde, dem wir die Entdeckung auch des vorchristlichen Deuteronomium-Bruchstücks verdanken. Dieses auf beiden Seiten beschriebene Fragment, das auf Grund des paläographischen Befundes mit Sicherheit in die erste Hälfte des 2. nachchristlichen Jahrhunderts zu datieren und näherhin der Zeit zwischen 125 und 130 n. Chr. zuzuweisen ist, enthält an den Versen Joh. 18, 31—33; 37—38 ein leider nur recht schmales Bruchstück des johanneischen Passionsberichtes und stellt somit die älteste bislang bekannte Niederschrift neutestamentlichen Textes dar[45]. Trotz seines geringen Umfanges besitzt dieses bescheidene Blatt aus den Tagen Hadrians einen ganz unschätzbaren Wert. Denn es widerlegt zunächst einmal dokumentarisch die mit viel Scharfsinn und einem riesigen Aufwand von Gelehrsamkeit aufgebaute Theorie der modernen liberalen Evangelienkritik, nach der das Johannes-Evangelium erst gegen das Ende des 2. Jahrhunderts hätte geschrieben sein können; wenn demgegenüber von seiten einer besonnenen, wenngleich keineswegs unkritischen Forschung, die auch die Zeugnisse der Tradition in gebührender Weise berücksichtigt, die Anschauung vertreten wird, das vierte Evangelium sei um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert entstanden, so läßt der Text des Bruch-

[45] An unpublished Fragment of the fourth Gospel in the John Rylands Library ed. by C. H. Roberts (Manchester 1935).

stückes, der im Abstand kaum eines Menschenalters vom Zeitpunkt der Entstehung des Johannes-Evangeliums niedergeschrieben wurde, mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit erkennen, wie zuverlässig der uns überlieferte, in unseren modernen kritischen Ausgaben abgedruckte Evangelientext ist, demgegenüber der Wortlaut des Fragments keine nennenswerten Abweichungen aufweist. Kirchengeschichtlich interessant ist ferner die Tatsache, daß bereits um das Jahr 125 n. Chr. in Ägypten Abschriften jenes in Kleinasien und näherhin wohl in Ephesus entstandenen Werkes existierten.

Von Wert für die Frage nach der Datierung des Johannes-Evangeliums scheinen auch die Bruchstücke eines unbekannten Evangeliums zu sein, die sich unter einigen im Sommer 1934 vom British Museum erworbenen Papyrusfragmenten fanden und im gleichen Jahre wie das soeben besprochene Johannesfragment veröffentlicht wurden [46]. Der wertvolle Handschriftenrest, der sich hinsichtlich seiner Bedeutung für die Evangelienkritik den um die Jahrhundertwende gefundenen „Logia Jesu" der Oxyrhynchus-Papyri Nr. 1 und Nr. 654 ebenbürtig an die Seite zu stellen vermag, umfaßt zwei beschädigte, doppelseitig beschriebene Papyrusblätter und das Fragment eines dritten Blattes. Nach dem einmütigen Urteil führender Papyrologen erfordert der paläographische Befund die Ansetzung der Handschrift um spätestens 150 n. Chr. Die fünf Perikopen, die uns in den unschätzbaren Fragmenten überliefert sind, verteilen sich auf zwei Stücke johanneischer Färbung, zwei Abschnitte, die Parallelen zu synoptischen Erzählungen darstellen, und eine völlig neue Jesusgeschichte, deren an die gnostische, apokryphe Evangelienliteratur des 2. Jahrhunderts erinnernde Eigenart erkennen läßt, daß wir es bei dem unbekannten Evangelium nicht mit einer den Synoptikern an die Seite zu stellenden, sondern bereits der Periode späterer Wucherung angehörenden Schöpfung zu tun haben.

Eine ungeahnte Überraschung bedeutete es, als am 5. März 1933 gelegentlich der Ausgrabungen in Dura-Europos am Euphrat das Bruchstück einer Pergamentrolle zum Vorschein kam, dessen nur vierzehn Zeilen umfassender griechischer Text sich als das Fragment einer griechischen Evangelienharmonie zu erkennen gab. Der Vergleich mit den Materialien, die uns heute für die Erforschung der unter dem Namen „Diatessaron" bekannten Harmonie Tatians zur Verfügung stehen, ließ über jeden Zweifel sicher erkennen, daß uns in dem leider so überaus kleinen, sicher dem ersten Viertel des dritten nachchristlichen Jahrhunderts entstammenden Perga-

[46] Fragments of an unknown Gospel and other early Christian Papyri ed. by H. Idris Bell and T. C. Skeat (London 1935). — H. Lietzmann, Neue Evangelienpapyri (Z. f. d. neutest. Wiss. 34, 1935, S. 285—293). — K. Fr. W. Schmidt und J. Jeremias, Ein bisher unbekanntes Evangelienfragment Theol. Blätter 15, 1936, Sp. 34—45).

mentfetzen ein literarisches Dokument von unschätzbarem Werte wiedergeschenkt war, nämlich ein Bruchstück einer griechischen Fassung der berühmten Schöpfung Tatians [47]. Hatte man sich früher vielfach zu Unrecht für berechtigt gehalten, aus der Tatsache, daß von einer solchen griechischen Fassung bislang nicht das geringste Bruchstück bekannt geworden war, zu folgern, daß eine griechische Form des Diatessaron nie existiert habe, so wurde diese — schon angesichts des im griechischen Beza-Text sich geltend machenden harmonistischen Einflusses kaum haltbare — Auffassung durch die Entdeckung des Dura-Fragments dokumentarisch widerlegt. War anderseits nach Bekanntwerden des neuen Fundes von verschiedenen Forschern sogleich die Ansicht vertreten worden, die alte Streitfrage, ob Tatian sein Werk ursprünglich in griechischer oder in syrischer Sprache abgefaßt habe, sei nun endgültig als zugunsten eines griechischen Originals entschieden anzusehen, so mußte auch diese, übrigens schon vom methodischen Standpunkt aus durchaus anfechtbare Meinung sich eine Widerlegung gefallen lassen. Nachdem bereits D. Plooij, der verdiente Erforscher der mittelniederländischen Tatianüberlieferung, der auf Grund seiner eigenen Forschungen erneut die schon von Th. Zahn eingehend begründete These von einer syrischen Originalgestalt des Diatessaron vertreten hatte, die Vermutung ausgesprochen hatte, der griechische Text des Dura-Fragments sei eine Übersetzung aus syrischer Vorlage, hat A. Baumstark in eingehender Untersuchung diesen Übersetzungscharakter auf Grund einer im Vergleich zu dem geringen Umfang des Dura-Fragments erstaunlich großen Anzahl von Lesarten im einzelnen nachgewiesen. Weit entfernt also, einen Zeugen für ursprünglich griechische Abfassung der für die Überlieferung des Textes der Evangelien so bedeutsamen Harmonie darzustellen, gesellt sich im Gegenteil das Dura-Bruchstück der Zahl jener Textzeugen bei, die uns erkennen lassen, daß Tatians Original ein sprachlich syrisches war. Was darüber hinaus dem griechischen Text des Dura-Fragments trotz seines überaus geringen Umfanges einen besonderen Reiz und erhöhten Wert verleiht, ist der Umstand, daß er, im Abstand noch nicht eines halben Jahrhunderts von der Niederschrift des syrischen Originals entstanden, das feine textliche Mosaik dieses Originals noch in reichstem Maße bewahrt hat. Zu Unrecht hat dagegen in jüngster Zeit O. Stegmüller einem von ihm veröffentlichten Papyrusbruchstück, das im Jahre 1937 durch Carl Schmidt in Ägypten erworben wurde und sich jetzt unter der Signatur P. 16388 in der Papyrussammlung der Staatlichen Museen in Berlin be-

[47] Veröffentlicht von C. H. Kraeling, A Greek fragment of Tatian's Diatessaron from Dura (= Studies and Documents III, London 1935). Im übrigen vgl. C. Peters, Das Diatessaron Tatians (= Orientalia Christiana Analecta 123, Rom 1939), S. 105 ff. sowie die dort verzeichnete Literatur.

ndet, eine ähnliche Bedeutung zusprechen wollen, wie sie dem Dura-ragment eigen ist[48]. Daß seine, übrigens auf einem Hinweis von A. Baumstark beruhende Ansicht, auch der Berliner Papyrus sei ein Bruchstück us dem griechischen Diatessaron, jeder soliden Grundlage entbehrt, habe h kurz nach dem Erscheinen der Arbeit von O. Stegmüller in meinem ufsatz „Ein neues Fragment des griechischen Diatessaron?“[49] im einelnen dargelegt, noch bevor mir eine die Auffassung Stegmüllers befürortende Mitteilung Baumstarks bekannt wurde, die jedoch an der von mir ertretenen Auffassung nicht das Geringste zu ändern vermag[50]. Der erliner Papyrus bildet vielmehr den Überrest einer ganz singulären riechischen Fassung des Matthäus-Evangeliums, einer Fassung, die im linblick auf ein paar in ihr sich findende Tatianismen und syro-griechische esarten zwar nicht mit dem Dura-Fragment, wohl aber mit dem griechichen Text des Beza-Codex verglichen zu werden verdient.

Gestattete uns das griechische Fragment von Dura-Europos einen leider ur sehr schwachen Einblick in eine bislang völlig unbekannte Form der stlichen Diatessaronüberlieferung, so bedeutete es demgegenüber eine illkommene Bereicherung unserer bis dahin auf zwei Handschriften der aticana und die sogenannten Beiruter Fragmente beschränkten Kenntnis er handschriftlichen Überlieferung der arabischen Diatessaronübersetzung, aß im Jahre 1935 A. S. Marmardji in seiner Neuausgabe des arabischen extes[51] mit einer der Wissenschaft bislang nicht zugänglichen Handschrift er Bibliothek des koptischen Patriarchats zu Kairo bekannt machte. Vier ahre später konnte A. F. L. Beeston[52] die überraschende Mitteilung achen, daß in einer vor nicht langer Zeit von der Bodleiana in Oxford rworbenen Handschrift (Ms. Arab. e 163, ff. 140—288) ein weiterer Zeuge es arabischen Diatessaron erhalten blieb, dessen Verhältnis zur übrigen berlieferung noch der näheren Untersuchung bedarf.

Eine bemerkenswerte Erweiterung unserer Kenntnis des christlich-rientalischen Schrifttums bedeutete es, daß zu Anfang dieses Jahrhunderts berreste einer bis dahin völlig verschollenen Literatur erschlossen wurden, on der wir auf Grund des Zeugnisses des Eutychius und des Abu Salih

[48] O. Stegmüller, Ein Bruchstück aus dem griechischen Diatessaron (Z. f. . neutest. Wiss. 37, S. 223—229). [49] Biblica 21, S. 51—55.

[50] A. Baumstark, Ein weiteres Bruchstück griechischen Diatessarontextes Oriens Christianus, 3. Ser. XIV, S. 111—115). Ich komme darauf zurück in einem ruckfertig vorliegenden Aufsatz über „Neue Funde und Forschungen zum iatessaronproblem“.

[51] A. S. Marmardji, Diatessaron de Tatien (Beirut 1935). Eingehendere Anaben über den arabischen Tatiantext und die einschlägige Literatur bei C. eters, Das Diatessaron Tatians (Rom 1939), S. 19—29.

[52] The Arabic version of Tatian's Diatessaron (Journ. of the Royal Asiat. Soc. 939, S. 608—610).

nur wußten, daß sie einmal existiert habe. Es handelt sich um die nationale Literatur der christlichen Nubier, wie sie in deren Landessprache etwa seit der Mitte des 8. Jahrhunderts, d. h. nach der im Jahre 704 n. Chr. durchgeführten monophysitischen Kirchenreform Nubiens, als volkstümliche Erbauungsliteratur erwuchs. Unter den wenigen im Jahre 1906 und den folgenden Jahren in Handschriften bzw. Handschriftenfragmenten bekannt gewordenen Bruchstücken dieses altnubischen Schrifttums, dessen Sprache sich als Vorläufer des modernen Nilnubischen zu erkennen gibt und speziell zur Dialektgruppe Mahas-Fadidjdja in engster Beziehung steht, findet sich neben einer Erzählung von einem Wunder des hl. Menas, den „Canones von Nicäa" und der sogenannten Stauros-Legende das Fragment eines Lektionars, das einige Perikopen aus den Evangelien und den Paulusbriefen enthält[53]. Eine Untersuchung der textlichen Eigenart dieser Perikopen steht vorläufig noch aus.

Unter der reichen Fülle der mannigfaltigen, von der deutschen Turfan-Expedition zu Beginn dieses Jahrhunderts heimgebrachten Handschriften fand sich auch eine Reihe von Bruchstücken, deren Untersuchung ergab, daß es sich um in die untergegangene Sprache der Soghdier übersetzte neutestamentliche Texte handelt[54]. Diese Fragmente waren zunächst in sprachlicher Hinsicht von allergrößtem Werte, weil sie als Übersetzungen inhaltlich bekannter christlicher Texte den Schlüssel zur Erkenntnis der soghdischen Sprache lieferten und somit ein Verständnis auch der manichäisch-soghdischen Texte des Turfan-Fundes ermöglichten. Was sodann ihre textgeschichtliche Bedeutung betrifft, so konnte ich in meinem Aufsatz „Der Text der soghdischen Evangelienbruchstücke und das Problem der Pešitta"[55] zunächst bezüglich der Evangelienfragmente den Nachweis erbringen, daß der auf syrischer Grundlage beruhende soghdische Text, der zwar im allgemeinen dem Wortlaut der Pešitta folgt, doch im einzelnen hier und da noch ältere Lesarten erhalten hat, die, vermutlich aus der von Rabbula seiner Revisionsarbeit zugrunde gelegten altsyrischen Textform stammend, für die Geschichte des Pešittatextes der Evangelien ebenso auf-

[53] F. Ll. Griffith, The Nubian Texts of the Christian Period (= Abhandlgn. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Jahrg. 1913, phil.-hist. Klasse, Nr. 8; Berlin 1913). Eine Grammatik des Altnubischen, die auch die einschlägige Literatur verzeichnet, schrieb auf Grund der genannten Texte E. Zyhlarz, Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter (= Abhandlungen f. d. Kunde d. Morgenlandes XVIII, 1; Leipzig 1928). Über das Lektionarbruchstück vgl. die Angaben bei H. Schäfer und K. Schmidt, Die altnubischen christlichen Handschriften der Kgl. Bibl. zu Berlin (Sitzber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Jahrg. 1907, S. 602 ff.).

[54] F. W. K. Müller, Neutestamentliche Bruchstücke in soghdischer Sprache (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Jahrg. 1907, S. 260—270); ders., Soghdische Texte I (Abhandlgn. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1912, phil.-hist. Klasse, Abh. II).

[55] Oriens Christianus, 3. Ser. XI, S. 153—162.

schlußreich sind, wie es auf dem Boden der handschriftlichen Überlieferung der Pešitta die Sonderlesarten der von A. Allgeier [56] untersuchten Berliner Handschrift Cod. Philipps 1388 sind.

Aus dem Umkreis der bislang noch wenig erforschten iranischen Bibelversionen ist sodann nächst jenen vorerwähnten soghdischen Fragmenten vor allem eine Pehlevi-Übersetzung der Psalmen zu nennen, deren Bruchstücke aus einer für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Handschrift wohl des 7. Jahrhunderts auf Grund der von F. C. Andreas in langjährigem Studium durchgeführten Vorarbeiten aus dessen Nachlaß veröffentlicht wurden [57]. Der dieser mittelpersischen Version zugrunde liegende syrische Psaltertext wies offenbar nur sehr geringfügige Abweichungen vom Wortlaut des überlieferten Pešitta-Psalters auf; das bedeutet, daß die persische Superversion, unbeschadet des Interesses, das sie in sprachgeschichtlicher und kirchenhistorischer Hinsicht verdient, für die Geschichte des syrischen Psalmentextes kaum in dem Maße von Bedeutung ist, wie es beispielsweise bestimmte, auf syrischer Grundlage beruhende, in Zitaten muslimischer Autoren begegnende Formen arabischen Psaltertextes sind [58].

Im Rahmen dieser Arbeit ist schließlich auch noch eines Fundes zu gedenken, bezüglich dessen man auf den ersten Blick vielleicht der Ansicht sein könnte, er gehöre nicht in die Reihe jener neuen Entdeckungen, die für die Bibel in textgeschichtlicher oder literarhistorischer Hinsicht von Wichtigkeit sind: ich meine jene in koptischer Übersetzung erhalten gebliebenen Denkmäler ältesten manichäischen Schrifttums, die zum größten Erstaunen der interessierten wissenschaftlichen Kreise vor einem Jahrzehnt im ägyptischen Antikenhandel auftauchten und zum Teil von dem englischen Handschriftensammler A. Chester Beatty, zum Teil auch durch den der Wissenschaft vor kurzem zu früh entrissenen deutschen Gelehrten Carl Schmidt für die Staatlichen Museen in Berlin erworben wurden [59]. Dieser Fund bedeutete die sensationellste Entdeckung, welche die Erforschung des manichäischen Religionssystems seit der Zeit zu verzeichnen hatte, da um die Jahrhundertwende mehrere von ver-

[56] Oriens Christianus, 3. Ser. VII, S. 1—15.

[57] F. C. Andreas, Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen. Aus dem Nachlaß herausg. von Kaj Barr (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Jahrg. 1933, phil.-hist. Klasse, S. 91—152). Vgl. auch F. C. Andreas, Bruchstücke einer Pehlivi-Übersetzung der Psalmen aus der Sassanidenzeit (ebd. 1910, S. 869—872).

[58] Vgl. hierzu meine Arbeiten „Pešitta-Psalter und Psalmentargum" (Le Muséon 52, S. 275-296) und „Psalm 149 in Zitaten islam. Autoren" (Biblica 21, S. 138-151).

[59] Bisher wurden veröffentlicht: 1. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, Bd. I: Kephalaia, 1. Hälfte (Liefg. 1—10); Stuttgart 1935—1940. — 2. Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty, Bd. I: Manichäische Homilien; Stuttgart 1934. — 3. Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, Vol. II: A Manichaean Psalm-Book, part II; Stuttgart 1938.

schiedenen Staaten ausgerüstete Expeditionen nach Chinesisch-Turkestan und der chinesischen Provinz Kan-su Reste der verloren geglaubten manichäischen Literatur heimbrachten, Reste, die in uigurischer und chinesischer Sprache sowie verschiedenen iranischen Dialekten abgefaßt waren und in erster Linie für die Erkenntnis der späteren Entwicklung des östlichen Zweiges des Manichäismus und seiner Mission in Zentralasien und China von Bedeutung sind. Was nun die Erschließung zumal ältesten manichäischen Schrifttums für die Erforschung auch der Geschichte des Bibeltextes und vor allem der Überlieferung der Evangelien bedeutsam erscheinen läßt, ist die Tatsache, daß die Form, in der Mani und sein Kreis das Evangelium Christi kennenlernten, die Harmonie Tatians, das Diatessaron war. Für die nähere Begründung dieser Tatsache und die Darlegung der Bedeutung, die in dieser Hinsicht gerade auch den koptischen Manichaica zukommt, darf ich auf den Abschnitt „Die Evangelium-Zitate der manichäischen Literatur" meiner Monographie über das „Diatessaron Tatians" (S. 125 ff.) und die dort verzeichnete Literatur verweisen.

Die Religion der Phönizier
nach den Funden von Ras Schamra

Von Pfarrer Dr. Doergens

Über „Phoiniker und Phoinikia" — Land, Herkunft, Rasse, Sprache und Name, Geschichte, Kultur, Kunst, Schrift, Religion, Literatur — berichtet in Pauly-Wissowa-Kroll's Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung Bd. XX, Sp. 350 ff., (1936), der Orientalist und Alttestamentler Prof. Dr. Eißfeldt, Halle a. S. Von besonderem Werte sind die Ausführungen über die religiöse Kultur der alten Phönizier, wie diese neu beleuchtet worden ist durch die seit dem Jahre 1929 getätigten Ausgrabungen französischer Forscher in Ras Schamra (Nord-Syrien), dem antiken Ugarit. Auf Grund der dort gemachten, dem 14. Jahrhundert v. Chr. angehörenden Funde (Texte u. Bildwerke) — fortlaufende Berichterstattung in der Zeitschrift: Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie, publiée sous le patronage du haut-commissaire de la République française en Syrie. Paris, Paul Geuthner; für weitere deutsche Kreise s. O. Eißfeldt, Ras Schamra und Sanchunjaton. Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums. Heft 4, Halle a. S. 1939 — steht für immer fest, daß die phönizische Religion weithin dieselbe gewesen ist wie die kanaanäische, also jene Religion, die Israel bei seinem Einzug in Kanaan dort vorfand, und die die geistigen Führer des Volkes als Abfall von der wahren Gottesidee brandmarkten. Als Hauptgottheiten des phönizischen Pantheons bezeichnet E.

: Baalat-Astarte-Figur (Baalat von Byblos, Astarte von Tyros-Sidon), ien Gott El, der, wie sein Epitheton „Vater der Jahre" zeigt, als älterer tt gedacht ist und der gleichzeitig als Träger rechtlich-sittlicher Grund- tze gilt, und den jugendlichen Gott Adonis. Baalat-Astarte, auch Ascherat- at-Atargatis-Derketo genannt — der Kult der Astarte von Sidon ist schon zeugt für die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. —, stellt eine Personifikation r zeugenden und gebärenden Naturkraft dar. Neben diese weibliche Gott- it, die als „Große Mutter" dem Vorderen Orient, Ägypten, dem ägäischen eis und der vorarischen Zivilisation im mittleren und unteren Strom- biet des Indus (3. Jahrtausend v. Chr.) angehört (s. E. Mackay, Die duskultur. Ausgrabungen in Mohenjo-daro und Harappa. Leipzig 1938), tt als deren Partner Baal, dann Adonis und weiterhin auch Esmun, der ilgott. Er ist nach Art des babylonischen Tamuz, des Buhlen der Istar zech 8, 14 ff.), ein Fruchtbarkeitsgott, Spender von Regen und Pflanzen- uchs, der die alljährlich im Herbst dahinsterbende, im nächsten Frühjahr ifs neue sprießende Vegetation symbolisiert. Gleichen Wesens ist ein gendlicher Gott, der sich in den Ugarit-Dokumenten in zwei Gestalten gänzt: Alijan-Baal und Mot, von denen der erste die in der Regenzeit imende Vegetation verkörpert, der zweite das in der Glut der Sommer- tze reifende und absterbende Getreide. Der Gott des Elias (1. Kön. c. 13) d Osees (c. 2 und 13) ist der absolute Gegensatz zu diesem phönizisch- naanäischen Baal.

Neben diese Trias Baalat-Astarte, El und Adonis, treten Gottheiten, deren emente kosmisch-atmosphärischer Art sind: Himmel und Luft, Wind und olke, Blitz und Feuer. Unter ihnen nimmt der Herr des Himmels (Baal- hamem) den höchsten Rang ein. Als Herr des Himmels, sagt E., hat er wiß auch Beziehungen zur Sonne. Wie sollte man sich auch den Kult n Fruchtbarkeitsgottheiten vorstellen ohne Rücksichtnahme auf das ages- und Jahresgestirn als die Quelle von Licht und Wärme? Erscheint ch auch der babylonische Tamuz in engster Verbindung mit dem Sonnen- tt. In den kultischen Texten von Ras Schamra kommen einige Male die ermini „Jom" und „Jerach" vor, von denen der erste Tag bedeutet, also ohl sonnenhafter Art ist, und der zweite jedenfalls einen Mondgott dar- ellt. In den mythologischen Texten spielt die Sonnengöttin Schepesch ne nicht unbedeutende Rolle. Eusebius von Caesarea (4. Jahrh. n. Chr.), er in seiner Darstellung der phönizischen Religion aus Quellen zweiter und ritter Hand schöpfte, hat trotzdem deren Wesen richtig gesehen, insofern r schrieb (Praep. ev. I, 9), daß die der grauen Vorzeit angehörenden Phöni- ier den Sprößlingen des Feldes göttliche Ehren erwiesen und mit Weinen nd Wehklagen der absterbenden Feldfrucht gedacht hätten. Der Kult der

Elemente brachte es auch mit sich, daß den Gewittergöttern die Berggötter (Kasios, Libanon) nahestanden und oft ineinander übergingen. Wie überall im antiken Heidentum hat auch in Phönizien der mythologische Gestaltungsdrang sich der Landesgottheiten bemächtigt und sie in die Niederungen menschlich-sinnlicher Denkweise hinabgezogen. So ist in den mythologisch-sagenhaften Texten von Ras Schamra viel die Rede von Liebesabenteuern der Götter und Göttinnen, vom Kampf derselben untereinander, von deren Geboren-Werden, Sterben und Begraben-Werden.

Neben die falsche Gottesidee und deren Folgeerscheinungen (Mythos, Magie und Mantik, Hingabe der Keuschheit, Menschenopfer) tritt aber auch eine gewisse echte Frömmigkeit gemäß den Worten des Völkerapostels (Röm. 2, 14), daß die Heiden aus natürlichem Antrieb die Vorschriften des Gesetzes erfüllen. Diese natürliche Gewissensanlage äußert sich in der Personifikation absolut gültiger sittlich guter Begriffe, wie z. B. Gerechtigkeit und Geradheit, in der Verknüpfung der Gottheitsidee — El — mit der Weisheit und Gerechtigkeit und in den theophoren Personennamen, d. h. Namen, die mit Beziehung auf Gott gebildet worden sind, z. B. Gott ist erhaben, ist gerecht, gnädig, Gott ruft ins Leben, rettet, segnet u. a. So bestätigen die Ras-Schamra-Funde die Wahrheit der wenigen Nachrichten, die bisher über die phönizische religiöse Kultur durch hellenistisch-römische Schriftsteller, vor allem durch Philo Byblius (1. Jahrh. n. Chr.) und durch einige jüngere phönizische Inschriften, auf uns gekommen sind, und die die Götter und Göttinnen des Landes als personifizierte Naturkörper und Naturkräfte charakterisieren.

Äußerst wertvoll sind auch die Erkenntnisse, die sich aus den Ras-Schamra-Tafeln für die Entstehung des Alphabetes und die Geschichte der phönizischen Schrift gewinnen lassen. Man hat vor noch nicht allzu langer Zeit Zweifel geäußert an der Wahrheit der antiken Überlieferung — sie knüpft sich an den sagenhaften Namen des Kadmos —, daß die Griechen neben anderen Anregungen, ihre Buchstabenschrift den Phöniziern verdanken (Herodot V, 58), etwa seit 1000 v. Chr. Die Überlieferung und mit ihr die Tatsache, daß die hellenische Weisheit bis zu einem gewissen Grade auf einer älteren, nicht-hellenischen beruht, besteht zu Recht. Die Phönizier und die mit ihnen stammverwandten Kanaanäer haben seit dem Ausgang des 3. Jahrtausends v. Chr. mehrere Schriftarten erfunden, die für die Folgezeit maßgebend geworden sind. Um die sprachwissenschaftliche Deutung der einzelnen Systeme, die z. Z. im Flusse ist, hat sich neben französischen Gelehrten ganz besonders verdient gemacht der † Professor für semitische Philologie an der Universität Halle-Wittenberg, Dr. Hans Bauer. Ex oriente lux!

scherasch (Gerasa), die Stadt der 1000 Säulen

Von Kunstmaler Bernhard Gauer (Düsseldorf)
Dscherasch, Transjordanien 1939

Mit 28 Bildern nach Aufnahmen von Konsul Dr. Melchers, Haifa

Dscherasch liegt in der alten Landschaft Gilead, welche von den ämmen Gad und Manasse besiedelt war. Im Süden bildete die Grenze r Nahr ez-Zerqâ (Jabbok), im Norden der Dschebel el-'Adschlûn, im esten das Jordantal und im Osten die Wüste. In der Nähe von Dscherasch rden Dolmengräber festgestellt. Wir haben es daher mit einer uralten edlung zu tun, insbesondere auch, da guter Boden und genügend Wasser rhanden war. Von den ehemals dicht bewaldeten Höhen sind noch heute ttliche Baumbestände vorhanden, die bekanntlich in Transjordanien d Palästina eine Seltenheit darstellen.

Im Jahre 800 v. Chr. ging die Stadt Dscherasch nach voraufgegangenem folglosem Überfall der Syrer aus Damaskus an die Assyrer verloren. Jahre 80 v. Chr. eroberte ein Makkabäer-König die Stadt, welche seit ser Zeit den Namen Gerasa führte. Bald darauf trat sie der Dekapolis i, später gehörte sie zur Provinz Syrien, dann zur Provinz Arabien. e Stadt beherrschte das Land Gilead. Nach Meistermann[1] hieß die adt früher „Galaad", von der der Prophet Abdias sagt, daß dieses abische Galaad Gerasa sei. Alle Schriftsteller des 3. bis 6. Jahrhunderts rlegen Gerasa nach Arabien. Gerasa ist nicht zu verwechseln mit rasa (Khirbet Kersa), von Hieronymus und Eusebius Gerasa genannt, Ostufer des Sees Genesareth, das Land der Gerasener (Luk. 8, 26—39). sebius neigt zu der Annahme, in Gerasa die Stadt der Gergesen zu nen, was im Deuteronomium erwähnt wird. Gergasi (Deut. VII, 1) ist e Stadt jenseits des Jordans, am Rande der Berge Galaad, und gehört m Stamme Manasse. Andere meinen, es sei Gadara, während die angelien die Gerasiner erwähnen.

Dscherasch ist eine hellenistische Gründung aus der Zeit Alexander des oßen oder einer seiner Nachfolger. Man findet sie zunächst unter dem lischen Usurpator Alexander Janäus (104—78 v. Chr.) erwähnt. Dieser nig zerstörte im Kampfe gegen Ptolomäus-Latyrius zuerst Pella abisch: Khirbet Fahil); es liegt nordwestlich von Dscherasch im Gebirge Rande der Jordanebene. (Dieser befestigte Ort war die Zufluchtsstätte der Christen aus Jerusalem während der Zerstörung dieser Stadt.) nach nahm er Gerasa, wo Theodor Prinz von Philadelphia (Amman)

[1] P. Barnabé Meistermann, O. F. M., „Sur les traces d'Israël".

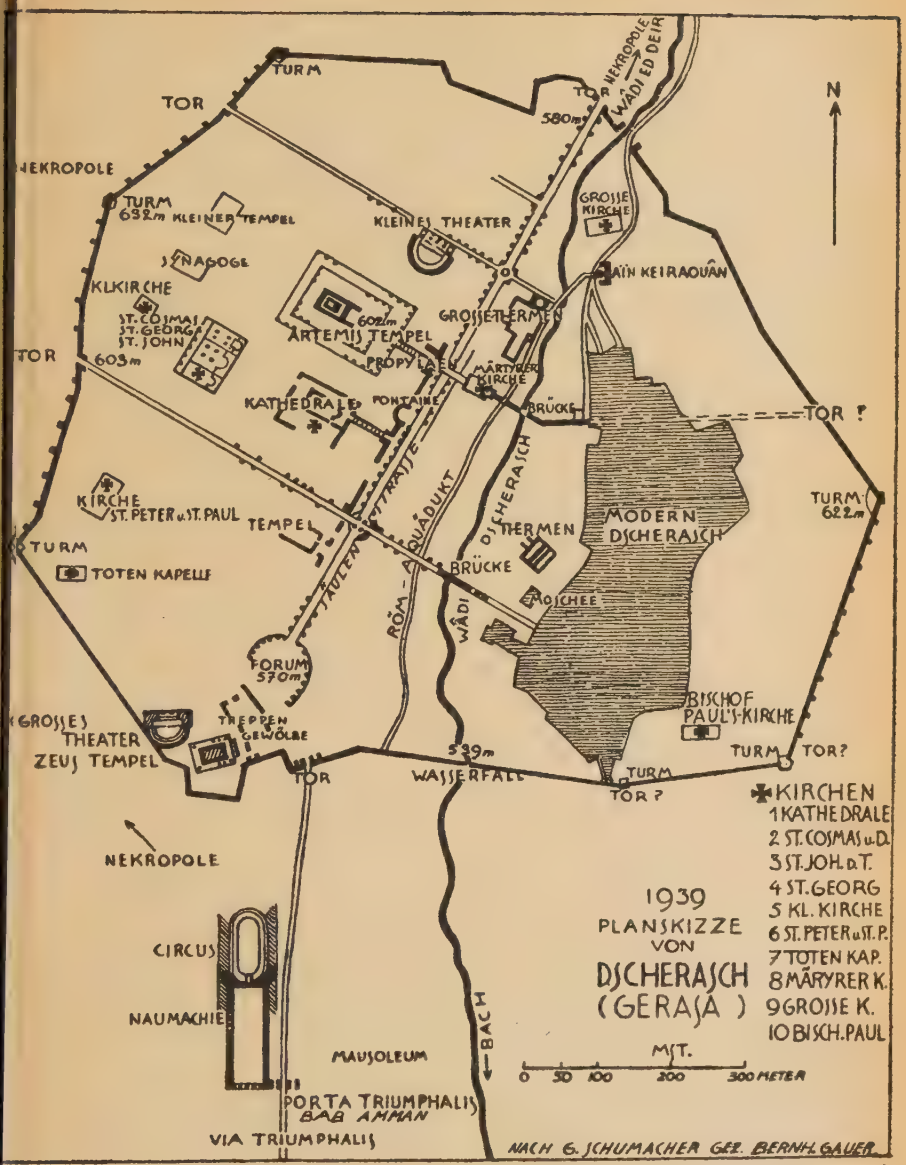
seine Schätze hinterlegt hatte (nach dem jüdischen Historiker). Zuerst war Gerasa als Grenzstadt von Cölesyrien, manchmal auch unter Antiochaia oder Chrysorras aufgeführt. Pompejus gab ihr ihre frühere Selbständigkeit wieder, und sie erreichte im 2. Jahrhundert ihre Blüte und erhielt damals (117—180) ihre schönsten Denkmäler. Ammianus Marcellinus (353) und später Eusebius sprechen von ihr als wichtigste der befestigten Städte. Die 3. Cyrenaische Legion besetzte sie. Vom Ende des 4. Jahrhunderts ab wurde das Christentum in Dscherasch vorherrschend und hatte schon damals einen Bischof und eine Kirche. Placus unterzeichnete auf dem Konzil von Chalzedon (451) als „Bischof von Gerasa".

Als 634 die siegreichen Truppen des Halbmondes anlangten, unterwarf sich Gerasa dem Chorobabil, einem Offizier Omars. Seit jener Zeit datiert ihr Verfall und ihre schließliche Verlassenheit. Im 9. Jahrhundert wohnten dort noch Griechen und Araber, und der arabische Dichter El-Mutanabbi erwähnt sie. Im 12. Jahrhundert ließ Togthekin, Prinz von Damaskus, dort ein Fort errichten. 1122 marschierte König Balduin II. gegen Gerasa, eroberte das Fort, dessen ganze Verteidigung aus 40 Mann bestand. Er schenkte den Soldaten die Freiheit und machte darauf die Stadt dem Erdboden gleich. Der arabische Geograph Yakout (13. Jahrhundert) schildert Dscherasch als verwüsteten Ort. Im Laufe der Jahrhunderte war die Ruinenstadt der vorübergehende Aufenthalt der umherziehenden Beduinen, welche, angezogen durch den Wasserreichtum und die fetten Weiden, ihre Zelte im Schatten der Ruinen aufstellten. Nach 500 Jahren wurde Dscherasch in den Jahren 1805/07 von dem Forscher U. J. Seetzen wiederentdeckt[2].

Der türkische Sultan siedelte 1878 in Dscherasch, wie auch an andern Stätten Transjordaniens, Tscherkessen an. Sie versuchten mit Fleiß und Glück das Land wieder urbar zu machen. Für den Bau ihrer Häuser nahmen sie das Material aus den Ruinen. Viele noch stehende Säulen wurden gestürzt und ihre Trommeln als Walze für die Lehmdächer verwandt.

Die eigentliche und grundlegende Forschung begann u. a. mit der Aufnahme ganz Transjordaniens durch den deutschen Gelehrten G. Schumacher. Die byzantinische Zeit bearbeitete der Archäologe Dr. Crowfoot. Ihm verdankt die Wissenschaft die gründliche Untersuchung und Durchforschung der christlichen Kirchen, der Kathedrale, den drei nebeneinander stehenden Kirchen St. Kosmas und St. Damianus, St. Johannes der Täufer und St. Georg, sowie ferner der Synagoge. Das Ergebnis dieser Forschungen ist mit Grundrissen, Abbildungen der Mosaiken und Architekturen in einer

[2] Dr. Kopp, Grabungen und Forschungen im Heiligen Lande 1867/1938, Köln 1939, S. 14.


TOR
TURM
NEKROPOLE
TURM 632m
KLEINER TEMPEL
KLEINES THEATER
SYNAGOGE
KLKIRCHE
ST. COSMAS
ST. GEORG
ST. JOHN
603m
ARTEMIS TEMPEL
602m
PROPYLAEN
GROSSE THERMEN
MÄRTYRER KIRCHE
KATHEDRALE
FONTAINE
BRÜCKE
KIRCHE ST. PETER u. ST. PAUL
TEMPEL
TURM
TOTEN KAPELLE
HAUPTSTRASSE
RÖM. AQUÄDUKT
DJERASCH
THERMEN
BRÜCKE
MODERN DSCHERASCH
MOSCHEE
WÄDI
FORUM 570m
TREPPEN GEWÖLBE
GROSSES THEATER
ZEUS TEMPEL
TOR
WASSERFALL 539m
TOR?
BISCHOF PAUL'S-KIRCHE
TURM
TOR?
TURM 622m
TOR !
GROSSE KIRCHE
AÏN KEIRAOUÂN
TOR 580m
NEKROPOLE
WÂDI ED DEIR
N
NEKROPOLE
CIRCUS
NAUMACHIE
MAUSOLEUM
BACH
PORTA TRIUMPHALIS
BAB AMMAN
VIA TRIUMPHALIS
1939
PLANSKIZZE
VON
DSCHERASCH
(GERASA)
KIRCHEN
1 KATHEDRALE
2 ST. COSMAS u. D.
3 ST. JOH. d. T.
4 ST. GEORG
5 KL. KIRCHE
6 ST. PETER u. ST. P.
7 TOTEN KAP.
8 MÄRYRER K.
9 GROSSE K.
10 BISCH. PAUL
M/T.
0 50 100 200 300 METER
NACH C. SCHUMACHER GEZ. BERNH. GAUER

Denkschrift festgelegt[3]. Die bekannten Mosaiken der Synagoge besitzt heute ein amerikanisches Museum, diejenigen aus St. Johann teilweise das Jerusalemer Museum. Im Auftrage der englischen Regierung restaurierte der Verfasser in den Jahren 1937/38 die wertvollen Mosaiken von St. Kosmas und Damianus an Ort und Stelle[4]. Bis zum Jahre 1939 restaurierte der englische Regierungsbeamte (Distriktskommissar für Transjordanien) und Archäologe Lankaster Harding den nördlichen Tetrapylon, die großen Thermen, die Apsis der Märtyrer-Kirche. Außerdem legte Harding das ganze innere Forum sowie den Beginn der Hauptstraße vollkommen frei.

Die Einrichtung des Museums wurde gleichzeitig gefördert. Dieses Museum befindet sich in einem Gewölbe nahe Artemis Tempel, es beherbergt viele Inschriften, Mosaiken und Plastiken (christliche Denksteine!).

Das neue Dscherasch hat etwa 2000 Einwohner, je zur Hälfte Tscherkessen und Araber, alle sind bis auf 100 Christen Mohammedaner.

Dscherasch besitzt weder Hotel noch Restaurant. Der Reisende übernachtet in Ammân, 50 km entfernt. So gewaltig der Ruinenhügel auch ist, die ziemlich geordnete Anlage gibt dennoch das bekannt beste Bild einer römischen Stadt. Ein Blick vom Zeustempel aus läßt ihre Anlage klar erkennen. Die Straßen waren zu beiden Seiten mit Säulen bestellt, die Hauptstraße hat deren noch über 70, die Nebenstraßen nur vereinzelte. Die Stadt wird durch ein Tal mit Bach in zwei Teile zerschnitten. Auf sanft ansteigenden Hügeln breitet sich im östlichen Teil das moderne Dscherasch aus, während der westliche Teil ausschließlich antikes Ruinenfeld geblieben ist.

Gerasa besaß Wasserleitung und Kanalisation. Bestes Trinkwasser spendete Ain Keiraouan, von welcher mehrere Aquädukte in die Stadt bis in die Naumachie führten.

Drei Theater, ein Zirkus, zwei Wasserkampfspiele (Naumachie) sorgten für Zerstreuung, vier Tempel von teils Riesenausmaßen dienten der Verehrung der Götter, zwei gewaltige Thermen sorgten für die täglichen Bäder. Selbst der verwöhnteste Römer entbehrte hier nichts. Hinzu kam als wichtiger Faktor das gesunde Höhenklima, ähnlich, doch rauher als in Jerusalem. Der in der Gluthitze der Wüste körperlich matt gewordene Soldat fand in Gerasa schnell Erholung.

[3] Crowfoot, S. M., Churche at jerash. A Preliminary Report of the joint Yale-British School Expeditions to Jerash, London 1928—1930.

[4] B. Gauer, Jerusalem, „Zwei byzantinische Mosaiken", in: Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart II (Köln, 1940), S. 30 ff.

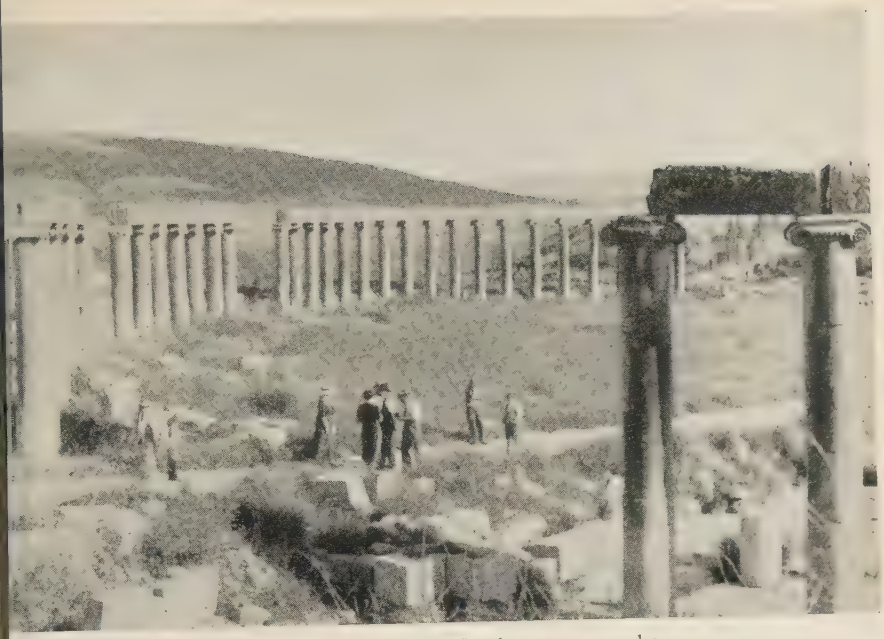


Abb. 1. Forum von Nordwesten gesehen

Abb. 2. Zeustempel von der Säulenstraße aus gesehen

Abb. 3. Zeustempel von NW;
im Vordergrund ein modern überbautes Terrassengewölbe

Abb. 4. Forum, Zeustempel, im Hintergrund die Porta Triumphalis

Abb. 5. Großes Theater, Osteingang

Abb. 6. Großes Theater, rechts Forum, Säulenstraße, darüber modern Dscherasch, links oben Artemistempel

Abb. 7. Hauptsäulenstraße, im Hintergrund die Fontäne

Abb. 8. Hauptsäulenstraße, von der ersten Straßenkreuzung nach NO gesehen

Abb. 9. Vierteiliger Pylon, oben Artemistempel NO

Abb. 10. Vierteiliger Pylon, im Hintergrund Zeustempel SW

Abb. 11. Eingang zur Kathedrale mit großer Treppe

Abb. 12. Kathedrale, links hinten der Eingang, im Hintergrund modern Dscherasch

Abb. 13. Wasserbecken in der Kathedrale

Abb. 14. In der Kathedrale; im Hintergrund Artemistempel

Abb. 15. Säulentrommeln in der Kathedrale

Abb. 16. Fontäne

Abb. 17. Bürgersteig vor der Fontäne

Abb. 18. Fontäne, Gesamtansicht

Abb. 19. Vorderwand der Propyläen

Abb. 20. Säulenreste im Hofe des Artemistempels, rechts der Tempel

Abb. 21. Artemistempel mit Cella, im Vordergrund der vorgezogene Sockel

Abb. 22. Kleines Theater

Abb. 23. Synagoge

Abb. 24. Kirche St. Kosmas und Damianus, St. Johannes und Vorhalle, oben Zeustempel

Abb. 25. Mosaik in St. Kosmas und Damianus (529 n. Chr.)

Abb. 26. Kleine Thermen

Abb. 27. Blick auf Neu-Dscherasch, links Rückseite des Artemistempels

Abb. 28. Säule mit korinthischen Kapitälen im großen Theater

Die Hauptstraße wurde von den Seitenstraßen im rechten Winkel überschnitten, drei Brücken verbanden die Stadtteile untereinander. Die heutige Stadtmauer ist fast vollkommen aus alter Zeit erhalten, sie hatte acht Tore und war mit Türmen befestigt.

Aus byzantinischer Zeit sind bisher zehn Kirchen bekannt, darunter Kolossalbauten, die den römischen Tempeln an Größe nicht nachstanden. In zwei Fällen hatte man drei Kirchen mit Nebenkapellen zu einem Bau zusammengefaßt, wie dieses in St. Kosmas, St. Johann und St. Georg der Fall ist und besonders durch die große, gemeinsame Vorhalle ausgedrückt ist.

Bis heute ist die Stadt nur teilweise durchforscht.

Der mit römisch-byzantinischer Architektur vertraute Beschauer kann sich ohne Schwierigkeiten ein lebendiges Bild dieser zwei großen Epochen Gerasas rekonstruieren. Den nördlichen Eingang zur Stadt bildet die Porta Triumphalis, arab.: Bab el Ammân = Tor von Ammân. Von hier aus führt die unter Trajan gebaute Via Triumphalis über Ammân nach der weit im Süden liegenden roten Felsenstadt Petra.

Die Porta Triumphalis ist dreitorig, hat eine Breite von 25,30 m zu einer Tiefe von 13 m. Die Höhe des Mittelbogens beträgt 12 m, seine Öffnung 6,67 m. An jedem Seitenbogen befanden sich Nischen für Skulpturen, die südliche Fassade war reich durch Säulen gegliedert. Durch dieses Tor tretend, sehen wir rechter Hand eine Anzahl Sarkophage mit den Resten eines Mausoleums. Zur linken Hand beginnt direkt am Tore das große Wasserbecken für die Kampf-Wasserspiele, 155 m lang und 55 m breit, 12 m tief, in der 4,70 m breiten Südmauer vier Schleusen.

Das Wasser wurde von Ain Keiraouan über einen Aquädukt hingeleitet.

Anschließend liegt, durch eine Tür verbunden, der Zirkus (Arena), 90 m lang, 55 m breit, mit halbkreisförmigen Enden.

Etwas weiter beginnt die Nekropolis, von hier aus um die westliche Stadtmauer herum sich weiter über die Höhen bis in das Wâdi ed Deir ausbreitend.

200 m nördlich der Arena stand das ebenfalls dreitorige Südtor. 50 m weiter breitet sich in Hufeisenform das Forum aus. Die mit Steinplatten gepflasterte Fläche von 74,40 m Durchmesser ist mit 56 Säulen von 5,60 m Höhe umstellt, welche jonische Kapitäle haben und mit Steinbalken verbunden sind. Die Farbe der Säulen ist, wie alle Architekturteile in Dscherasch, ockergelb, die Wetterseite grüngrau.

Im Südwesten öffnet sich die Säulenreihe in einer Breite von 71 m für die Treppe des Zeustempels, welche über unterwölbte Terrassen führte. Von dem Zeustempel steht noch ein Teil der Umfassungsmauer der Cella

und die Säulensockel rings um diese. Alles andere ist zusammengestürzt, die Säulentrommeln, reiche korinthische Kapitäle und Architekturteile liegen rings umher, als hätte erst gestern ein Erdbeben dort gewütet.

Die Mauern der Cella haben eine Pilastereinteilung und zwischen diesen an der Außenmauer Nischen für Skulpturen.

Nordwestlich neben diesem Tempel liegt das große Theater. Die Breite der Nordfront ist 87 m bei einer Höhe von 19 m.

Die Fassade war ebenfalls durch Pilaster aufgeteilt mit Nischen für Skulpturen. Das Theater war nach Norden geöffnet, von den 4500 Sitzplätzen sah man über die mit reicher Architektur ausgestattete Bühne auf das Panorama von Gerasa, ohne von der Sonne belästigt zu werden.

Von der Orchestra gelangte man auf fünf Treppen zur ersten Galerie, von dort auf sechs Treppen zum oberen Umgang. Im Inneren des Theaters entfaltete sich ein großer Luxus mit konrinthischen Säulen, Nischen und Skulpturen. Die Akustik in der Ruine ist ausgezeichnet.

Von der Nordseite des Forums führt die 803 m lange Hauptstraße in gerader Linie nach Nordosten.

Die 520 Einfassungssäulen dieser Straße sind ebenfalls durch Steinbalken verbunden, haben meist korinthische Kapitäle, in der Nähe des Forums jedoch jonische, sie sind verschieden groß, teils 6,50 m, teils 9 m hoch und nicht kanneliert. Es stehen noch etwa 70 Säulen.

150 m nördlich des Forums liegen die Trümmerreste eines Tempels, 50 m weiter überschneidet die erste Seitenstraße die Hauptstraße.

Auf der Straßenkreuzung stand ein vierfacher Pylon, von einer Kuppel überdeckt. Die vier großen Sockel mit Nischen sind noch vorhanden.

Etwa 100 m weiter befindet sich links der Eingang mit großer Treppe zur Kathedrale. Sie besteht aus mehreren Bauten mit Seitenkapellen und einer großen Halle im Westen. Ein großes ummauertes Wasserbecken, gewaltige, umgestürzte Säulen, Mosaikböden, im Schutt viele Glaswürfel der Wandmosaiken, Kapitäle und Architekturteile geben Zeugnis von der ehemaligen Pracht des byzantinischen Monumentalbaues.

50 m weiter befindet sich die große Fontäne. Sie stellt eine durch ein reiches Gesims in zwei Etagen geteilte Apsis vor von 20 m Durchmesser.

Jede Etage hat drei halbrunde, von einem Giebel bekrönte Nischen (Spuren von Malerei). Die große Apsis überdeckt ein mächtiger, unterbrochener, reich ornamentierter Giebel. Vor dem Halbkreis ist ein großes Becken, von einer Mauer eingefaßt, Löwenköpfe spien das Wasser. In gleicher Weise wurde das Wasser in ein kleineres Marmorbecken auf dem Bürgersteig abgegeben. Eine Inschrift datiert das Denkmal in die Zeit „Marc-Aurel" 175 n. Chr.

150 m weiter sind die Propyläen des Artemis-Tempels. Der Tempel, im römisch-korinthischen Stil erbaut, beherrscht das ganze Stadtbild und ist die imposanteste Ruine Gerasas. Die Propyläen sind 15 m breit, mit Säulen, Pilastern und Nischen geziert, überdacht mit einem Giebel in reicher, ornamentaler Bildhauerarbeit. Die Portalöffnung ist 11 m hoch, 5 m breit. Bauzeit um 162 n. Chr.

Über eine 5 m breite Treppe gelangt man in den Hof des Artemis-Tempels, dessen von einer doppelten Säulenreihe umstellter Umgang auf einer unterwölbten Terrasse ruht. 160 Säulen umstanden den Tempelhof; die Ecksäulen waren aus zwei Halbsäulen gebildet, ähnlich der Synagoge zu Kapernaum (Tell-Hûm). In der Mitte des Hofes erhebt sich auf einem Sockel von 2,50 m der Artemis-Tempel. Seine Vorhalle umstehen sechs Säulen mit ausgesucht edlen korinthischen Kapitälen. Die Höhe der Säulen beträgt einschließlich Sockel und Kapitäl 13,85 m. Ein ähnliches Säulenpaar erhebt sich zwischen den Eckpfeilern auf jeder Seite.

Die „Cella" ist ein Raum von 17,08 m zu 11,20 m, die Tür war 5 m breit. An der Rückwand, rechts und links des Gewölbes, der Titulargottheit geweiht, öffnet sich eine Tür zu einer Treppe, welche auf eine Galerie führt. Die Tempelanlage wird in die Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. datiert.

Gegenüber den Propyläen führt eine Straße über die zweite Brücke in das gegenüberliegende Stadtviertel. Es ist die Heilige Straße des Tempels.

Etwa 25 m von der Hauptstraße entfernt haben die Byzantiner auf dieser Straße die Märtyrer-Kirche erbaut in einer Länge von 41,80 m und einer Breite von 20 m, mit einer Apsis, deren Durchmesser 9,20 m betrug. Ihre 28 korinthischen Säulen und das übrige Baumaterial stammen aus den römischen Bauten.

150 m nördlich der Propyläen überschneidet die zweite Säulenstraße die Hauptstraße. Auf der Kreuzung steht auch hier ein vierteiliger Pylon mit einer zylinderförmigen Kuppel. Auch dieser Pylon war mit Nischen für Skulpturen geschmückt.

Von hier aus 80 m westlich erhebt sich das Amphitheater. Bedeutend kleiner als das Südtheater, übertrifft es dieses an Schönheit. Es ist nach Nordwesten geöffnet. Nach acht Sitzstufen kommt ein Umgang, dann folgen weitere neun Sitzstufen, neun Treppen führen hinauf. Die Rücklehne des Umgangs ist von fünf Bogen durchbrochen, die Zwischenräume sind mit drei Nischen ausgefüllt, von denen eine viereckig ist. Das Theater war 29 m breit bei einer Höhe von 12 m, die Arena hatte 23 m Durchmesser. Die vorgelagerte Halle mit Eingang von der Straße her hatte korinthische Säulen.

Auf der Höhe hinter dem Artemis-Tempel befinden sich noch die Reste eines kleines Tempels, 60 mal 40 m groß.

Von diesem kleinen Tempel aus erreicht man die Synagoge. Die bekannten Tiermosaiken mit siebenarmigem Leuchter sind in einem amerikanischen Museum untergebracht. Etwas tiefer nach Süden stehen kleine Reste einer ehemaligen Kirche und etwas weiter, miteinander verbunden, weitere drei Kirchen, deren Mittelbau die Kirche des heiligen Johannes, ein auf vier Säulen ruhender Kuppelbau, war. Daneben liegt die Kirche St. Kosmas und St. Damianus mit ihren herrlichen Bodenmosaiken (529 n. Chr.).

In dem Mittelgebäude befindet sich eine interessante Taufkapelle.

In der Südwest-Ecke des Stadtgebietes stehen noch einige Säulen und Reste der Apostelkirche.

In der Nähe des nördlich gelegenen Pylonen stehen stattliche Reste der großen Thermen. Ein Kuppelbau war der Eingang, seitliche Länge 16,70 m, Durchmesser der Kuppel 7,70 m. Eine Treppe führte in die Baderäume. Eine Anzahl großer Säle und überwölbter kleinerer Räume sind in zwei großen Bauten eingeschlossen. Der erste Bau mißt 61,70 mal 30 m, der zweite 42 mal 11,70 m.

Auch diese Thermen erhielten das Wasser über einen Aquädukt von Aïn Keiraouân zugeleitet.

Im östlichen Teil der Stadt befinden sich die Übereste der kleinen Thermen.

Weiter von den großen Thermen entfernt war die große Kirche.

Die Hauptstraße endet in dem Nordtor. Von hier aus führt der Weg 1800 m weit durch das Wâdi ed Deir bis zu den Quellen des Baches. Diese Quellen sind in zwei Becken gefaßt, von denen das größere auch den Wasserspielen diente, denselben gegenüber befindet sich ein reizendes Theater mit einigen hundert Sitzplätzen, in dessen Arena ebenfalls ein Wasserbecken.

Die gewaltige Ruinenstadt hinterläßt beim Beschauer einen außerordentlichen Eindruck.

Dscherasch wird mit Recht die Perle von Transjordanien genannt, sie reiht sich würdig an Palmyra, Petra und Baalbek an.

Weiter hinaus konnte das römische Weltreich seine Pracht nicht entfalten. Vor den Toren Dscheraschs beginnt bald die Wüste, wo nur einige Kastelle und vorgeschobene Posten die Grenzen sicherten, genau so wie es heute zur Verteidigung des Landes noch ist.

Zweiter Teil

Abhandlungen, Referate und Vorträge

Zur Geschichte des Begriffes „Terra Sancta“

Von Dr. theol. Joseph Kremer, Köln

Walther von der Vogelweide († um 1230) singt in seinem Kreuzlied [1], das scheinbar als persönliches, in Wirklichkeit aber als Dankgebet im Namen der Kreuzfahrer [2] gedichtet hat:

„allerêrst lebe ich mir werde [3],
sît mîn sündic ouge siht
daz reine lant [4] und ouch die erde
der man sô vil êren giht ...
heilic ist daz selbe lant
sîn name ist vor gote erkant.“

Diese Bezeichnung der Heimat Christi als „das Heilige Land“, im Lateinischen als „Terra Sancta“, ist uns in unserem christlich-abendländischen Sprachgebrauch so sehr vertraut, daß wir uns über das erste Vorkommen und über den Bedeutungswandel dieses Begriffes kaum noch Rechenschaft geben. Der Geschichte dieses Namens seien darum die folgenden Zeilen gewidmet.

Durchblättern wir die biblische Literatur, so mögen wir uns zunächst darüber wundern, wie verschiedenartig die Benennungen des Heiligen Landes sind [5]. Während sich der Name „Palästina“ in der Bibel [6] überhaupt nicht findet [7], lesen wir als Bezeichnungen für das west-

---

[1] Lachmann-v. Kraus, Die Gedichte Walthers von der Vogelweide. 10. Ausgabe. Berlin 1936, S. 18—20.

[2] Vgl. Konrad Burdach, Walthers Aufruf zum Kreuzzug Friedrichs II. („Dichtung und Volkstum“. 36. Band. 1935, S. 60).

[3] D. h. jetzt erst lebe ich im Bewußtsein eines würdigen Lebens.

[4] Würzburger Handschrift: daz heilige lant.

[5] Vgl. hierzu bereits Franciscus Quaresmius O. F. M. († 1656), Historica, theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio. Neu hg. von Cyprianus de Tarvisio. 2 Bde. Venedig 1880/2. Er handelt im 1. Bd. (Liber I, cap. II) „De nominibus terrae promissionis et eorum significatione“; in ähnlicher Weise handelt Hadrianus Relandus († 1718) in seinem zweibändigen Werke „Palaestina ex monumentis veteribus illustrata“ (Utrecht 1714) über die verschiedenen Namen des Heiligen Landes (Liber I, cap. I ff.).

[6] In der Vulgata bezeichnet der Name „Palaestini“ nur die Philister (vgl. 2 Mos. 21, 33 f.; 26, 1. 14. 2 Mos. 23, 31. 1 Chron. 10, 1. Jer. 47, 1. 4. Ezech. 25, 15 f. Joel 3, 4. Am. 6, 2; 9, 7). Der Name „Palästina“ (griech. Παλαιστίνη, aus hebr. פְּלֶשֶׁת, also = „terra Pilistinorum“, Land der Philister) ist seit Herodot (um 450

jordanische Palästina oft die Ausdrücke „Land Kanaan“ (z. B. 1 Mos. 11, 31. 2 Mos. 6, 4. Apostelgesch. 13, 19) oder „Land Israel“ (z. B. 1 Sam. 13, 19. Mt. 2, 20) [7a] oder auch nur „das Land“ (z. B. Jer. 1, 14; 22, 29. Psalm 36, 3. 9. 11. 22. 29 [8]. Mt. 27, 45. Mk. 15, 33. Lk. 4, 25) [9]. Andere Benennungen weisen auf Vorzüge dieses Landes hin; so heißt es z. B. das gute (schöne, fruchtbare) Land (terra bona, optima) [10], das Land, das von Milch und Honig fließt (terra, quae fluit lacte et melle) [11], das herrliche Land, das Prachtland (terra egregia inter omnes terras, terra praecipua terrarum omnium, terra inclyta, terra gloriosa) [12], das ersehnte Land (terra desiderabilis) [13], das Land des Wohlgefallens [14], das Land der Verheißung = das „gelobte“ Land (terra repromissionis) [15]. Nach Psalm 94, 11: „Nicht sollen sie meine Ruhestätte betreten“ („Si introibunt in requiem meam“) wird das Land auch die „Stätte der Ruhe“ genannt, die der Herr nach der Wüstenwanderung dem Volke verheißen hat (vgl. 5 Mos. 12, 9) [16].

Nur dreimal aber lesen wir im Alten Testament den Ausdruck „das Heilige Land“.

---

v. Chr.) nachweisbar. Die Griechen nannten Syrien „Palästina“, weil das zunächst gelegene Gebiet die Küste der Philister war — ähnlich wie die Griechen von den Persern Jonier genannt wurden, weil sie bei ihren Kriegszügen auf Jawan als erstes griechisches Gebiet stießen; oder wie ganz Deutschland von den Franzosen als Allemagne (Allemannenland) bezeichnet wird. Den ältesten Beleg für den amtlichen römischen Gebrauch der Bezeichnung „Syria Palaestina“ (statt „Judaea“) bietet ein Militärdiplom vom Jahre 139 n. Chr.; vom 4. Jh. an hieß die Provinz nur noch „Palaestina“. Zur Geschichte dieses Namens vgl. Martin Noth in ZDPV 62 (1939), S. 125—142; derselbe, Die Welt des Alten Testaments. Berlin 1940, S. 4—6; 38 f. Bei christlichen Schriftstellern wird der Name in diesem Sinne wohl zuerst von Justin gebraucht (vgl. MNDPV 11 [1905], S. 57 f.), und zwar gleich in der Einleitung zu seiner 1. Apologie (Migne, P. Gr. VI, Sp. 329).

[7] Wohl hat Luther einmal den Namen gebraucht: Jer. 25, 20 („in der Palästiner Lande“); in dem vom deutschen evangelischen Kirchenausschuß genehmigten Luthertext steht jedoch: „in der Philister Land“.

[7a] Vgl. M. Noth, Die Welt des Alten Testamentes. Berlin 1940, S. 39/41.

[8] Ich zitiere in diesem Aufsatze die Psalmen nach der Zählung der Vulgata.

[9] Dieses „Land“ wird von den Propheten (z. B. Is. 57, 13; 60, 21) und auch in der rabbinischen Literatur (vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT I [1922], S. 199) eschatologisch verstanden.

[10] 2 Mos. 3, 8. 5 Mos. 1, 25. 35; 3, 25; 4, 21; 8, 10; 9, 6; 11, 17. Josue 23, 13. 15. 16. 3. Kön. 14, 15. 1 Chron. 28, 8.

[11] 2 Mos. 3, 8. 17; 13, 5; 33, 3 u. ö.

[12] Ez. 20, 6. 15. Dan. 8, 9 (Mas. Text); 11, 16. 41.

[13] Psalm 105, 24. Jer. 3, 19. Zach. 7, 14.

[14] Mal. 3, 12 (Mas. Text).

[15] Hebr. 11, 9 (vgl. 1 Mos. 13, 15).

[16] Im 4. Kap. des Hebräerbriefes wird diese „Ruhe“ typisch auf die himmlische Sabbatruhe Gottes gedeutet.

„Vorbereitende Ausdrücke" finden sich in der biblischen Literatur schon früh. Bereits im 3. Buche Moses verkündet Gott der Herr: Grund und Boden darf nicht endgültig verkauft werden; denn mein ist das Land, ihr seid ja nur Fremdlinge und Beisassen bei mir" (25, 23). Dieser Satz mit seinen Konsequenzen gehörte zum Glaubensbestande Ur-Israels[17]. Den Gläubigen war also die Heimat ein Gottesland, Gottes „Eigentum" und „Erbland" (hereditas Domini, pars Domini, funiculus hereditatis ejus)[18], das „Land des Herrn" (Terra Domini)[19], des Herrn „heiliges Bergland"[20]. Als „Heiligtum" wird darum auch das Land im Buche Tobias (im 13. Kapitel, nach der Vulgata) bezeichnet, wo es heißt, daß die Heidenvölker das Land als Heiligtum betrachten und anerkennen werden: „terram tuam in sanctificationem habebunt"; eine ähnliche Äußerung lesen wir im Psalm 113, 2: „facta est Judaea sanctificatio ejus" (vgl. auch 2 Mos. 15, 13. 17). Jede Sünde auf diesem Erdboden gilt darum als eine Entweihung der von Gott geweihten Erde; so spricht der Herr durch den Propheten Jeremias: „Ihr habt mein Land entweiht und mein Eigentum zu einer Stätte des Greuels gemacht" (Jer. 2, 7). — „Ich vergelte doppelt ihre Schuld und ihre Sünde, weil sie mein Land entweiht haben mit ihren leblosen greulichen Götzenscheusalen, die mein Erbland erfüllen" (Jer. 16, 18).

Erstmalig heißt nun im Alten Testamente Palästina „das Heilige Land" bei dem Propheten Zacharias. Im zweiten Kapitel weist er auf die messianische Endzeit hin, in der die Heidenvölker sich bekehren und ein einziges Gottesvolk bilden, in dessen Mitte Gott wohnt (vgl. Is. 2, 2—4); Jerusalem wird die symbolische Gottesstadt: „Juble und freue dich, Tochter Sion! Denn siehe, ich komme und werde in deiner Mitte wohnen, spricht der Herr. Und viele Völker werden an jenem Tage sich an den Herrn anschließen und zu meinem Volke gehören, und ich werde in deiner Mitte wohnen ... und der Herr wird Juda[21] als sein

---

[17] Vgl. meinen Aufsatz: „Vom alttestamentlichen Bodenrecht im Heiligen Lande" in: „Das Heilige Land" 82 (1938), S. 53—55.

[18] Vgl. z. B. 5 Mos. 32, 9. Psalm 15, 6; 79, 1. Jer. 2, 7; 16, 18.

[19] Is. 14, 2. Os. 9, 3. Psalm 84, 2.

[20] Z. B. Is. 11, 9; 65, 25. In ähnlicher Weise ist ja auch Sion der heilige (Tempel-) Berg des Herrn (z. B. Psalm 2, 6; 3, 5; 14, 1. Is. 56, 7) und Jerusalem die heilige Stadt des Herrn (z. B. Is. 48, 2; 52, 1. Dan. 3, 28. Nehem. 11, 1. Makk. 2, 7. 2 Makk. 15, 14. Mt. 4, 5; 27, 53. Geh. Offenb. 21, 2 [„das neue Jerusalem"]). Von der allgemeinen Heiligung der Gottesstadt schreibt der Prophet Zacharias 14, 20 f. (vgl. Is. 4, 3). Noch heute nennt der Araber Jerusalem „el-Kuds" = die „Heilige" Stadt.

[21] D. h. den geretteten „heiligen" Rest des Bundesvolkes, den gläubigen Teil des Gottesvolkes.

Anteil auf dem heiligen Boden[22] in Besitz nehmen und Jerusalem wieder erwählen" (2, 14—16 [Vulg. 10—12]). Der letzte Vers beruht auf der oben angedeuteten Vorstellung des Alten Testamentes, wonach das Volk als Gottes Anteil (pars), als Gottes Eigentum und Erbbesitz (hereditas) bezeichnet wird. Diese Bestimmung des Landes, Eigentum des Herrn zu sein, wird durch das Kommen des Herrn in der Zukunft zur vollen Wahrheit und Wirklichkeit werden[23]. Dieses Land ist nun aber in unserer Zacharias-Stelle nicht ausschließlich mit Palästina gleichzusetzen; denn zunächst ist „heiliges Land", „heiliger Boden" überall da, wo der Herr ist, sich offenbart und verehrt wird[24]; so bei der Gotteserscheinung im brennenden Dornbusch. Moses hört die Stimme Gottes: „Tritt nicht näher herzu! Zieh dir die Schuhe von deinen Füßen; denn die Stätte, auf der du stehst, ist heiliges Land[25]." Da sich hier der allheilige Gott offenbart, darf der sündige Mensch sich nicht nahen. Nur barfuß, in Demut und Ehrfurcht kann man auf solch heiligem Boden stehen[26]. In ähnlicher Weise lesen wir, wie Jakob nach seinem Traum von der Leiter, die Himmel und Erde verbindet, das numinose Gefühl heiliger Ehrfurcht, ja eines heiligen Schauers[27] vor dem Orte empfindet, an dem sich ihm Gott geoffenbart hat: „Wahrhaftig! Der Herr ist an dieser Stätte, und ich habe es nicht gewußt!... Wie schauervoll ist diese Stätte! Hier ist wirklich das Haus Gottes und hier die Pforte des Himmels." — Sodann finden wir in der genannten Prophetenstelle die universale, für die messianische Zeit charakteristische Vorstellung[28], wonach die vielen Heidenvölker (גוים) zu einem einzigen

[22] עַל אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ — ἐπὶ τὴν γῆν τὴν ἁγίαν — in terra sanctificata.

[23] Vgl. C. F. Keil, Bibl. Kommentar über die 12 kleinen Propheten, Leipzig 1888, S. 551.

[24] Zum ähnlichen Sprachgebrauch bei andern Religionen vgl. z. B. Hans Rust, Heilige Stätten, Leipzig 1933.

[25] Auch Josue hört in einer himmlischen Erscheinung dieselben Worte: „Ziehe die Schuhe von deinen Füßen; denn die Stätte, auf der du stehst, ist heilig" (Jos. 5, 15).

[26] „Darum verrichten die alttestamentlichen Priester ihren Dienst im Heiligtume barfuß; die Samaritaner betreten noch heute den heiligen Platz auf dem Garizim mit bloßen Füßen, und die Mohammedaner legen vor dem Betreten der Moscheen die Schuhe ab" (Paul Heinisch, Das Buch Exodus. Bonn 1934, S. 49). Auch Exodus Rabba 2 Ende heißt es: „Überall, wo die Schekhina (Gottheit) sich offenbart, ist das Anlegen von Sandalen verboten (Strack-Billerbeck II [1924] 681).

[27] Vgl. Rud. Otto, Das Heilige. 25. Aufl. (1936), S. 14 ff. u. S. 92 ff. Theol. Wörterbuch zum N. T. Hg. von Gerh. Kittel. Stuttgart I (1933), S. 87 ff. F. X. Kortleitner, Quid sanctitas in vetere testamento valeat. Innsbruck 1939. Joh. Hessen, Die Werte des Heiligen. Regensburg 1938, S. 45—47; dazu das Bild von W. Steinhausen († 1924), „Der brennende Dornbusch".

[28] Vgl. Is. 2, 2—5 = Mich. 4, 1—5. Is. 19, 18—25; 55, 1—7. Zach. 8, 20—23.

olk (עם), zu einem „Gottesvolk" werden; dadurch wird aber der egriff des „Volkes Gottes" so erweitert, daß es innerhalb der Grenzen alästinas nicht mehr Raum genug hat und auch Jerusalem keine be-renzte Stadt mehr sein wird: „Jerusalem wird man bewohnen als offene tadt wegen der Menge der Menschen" (Zach. 2, 8 [Vulg. 2, 4]). Schon ieronymus[29] hat darum an dieser Stelle „terra sancta" interpretiert als ecclesia", die christliche Kirche, ebenso z. B. Cyrillus von Alexandrien[30] nd Cornelius a Lapide[31]. Mit Recht sagt daher auch L.-Cl. Fillion[32]: Ici il ne s'agit pas seulement de la Palestine matérielle et proprement ite, mais d'une Palestine idéale, vaste comme le monde, uisque les païens eux-mêmes sont censés y habiter après leur conversion."

Ebenfalls wird der Ausdruck „Terra Sancta" im Buche der Weisheit -wähnt (12, 3): „Du grolltest den früheren Bewohnern deines hei-gen Landes[33] (d. h. den heidnischen Kanaanitern), weil sie schänd-che Zauberei trieben und frevelhaften Götzendienst . . . Du wolltest e durch die Hand unserer Väter ausrotten, damit das Land, das von dir n meisten geschätzt wird, von würdigen Gotteskindern besiedelt werde."

Endlich finden wir die Bezeichnung „heiliges Land" in dem 2. Ein-itungsbrief zum 2. Makkabäerbuch (1, 7b—10a); hier lesen wir von dem errate des Jason, der sich mit Epiphanes verband und sich die hohe-riesterliche Würde erkaufte. Er fiel ab, so heißt es hier, „vom Hei-gen Lande[34] und vom Königtum" (2 Makk. 1, 7). Auch hier wird as Land heilig genannt wegen der Theokratie, der besonderen Herrschaft ottes über dieses Land[35].

Diese drei Stellen des Alten Testamentes aus Zacharias, Weisheit und Makkabäerbuch zeigen uns, daß der Begriff „Heiliges Land" in päter Zeit entstanden ist; er scheint in und nach dem baby-nischen Exil, im Gegensatz zu Babel und den übrigen heidnischen ändern, gebräuchlich geworden zu sein.

Im Neuen Testament findet sich der Ausdruck „Heiliges Land" cht; nur in der Apostelgeschichte lesen wir in der Verteidigungsrede es Stephanus (7, 33) das Zitat aus 2 Mos. 3, 5: „Der Herr sprach u ihm (Moses): »Löse die Sandalen von deinen Füßen; denn der rt, auf dem du stehst, ist heiliges Land.«" An die Psalmstelle 36, 11:

[29] Comment. in Zach. (Migne, P. L. 25).
[30] Comment. in XII proph. min. (Migne, P. Gr. 72, Sp. 39 f.).
[31] Comment. in XII proph. min. Antwerpen 1625.
[32] La sainte Bible. Tome VI. 9. Ed. Paris 1927.
[33] „τῆς ἁγίας σου γῆς" — „terrae sanctae tuae".
[34] „ἀπὸ τῆς ἁγίας γῆς" — „a sancta terra".
[35] Heinrich Herkenne, Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches (Bibl. tudien VIII, 4), Freiburg 1904, S. 45.

„Die Stillen (Gottergebenen) besitzen das Land" (vgl. oben) erinnert die Seligpreisung Christi (Mt. 5, 5): „Selig die Sanftmütigen! Sie werden das Land besitzen", d. h. das messianische Reich, aber auch — nach Ansicht der meisten Kirchenväter — das Land der Seligen, das Himmelreich; sie werden das Heilsland bzw. die Weltherrschaft der eschatologischen Erwartung in Besitz nehmen, mit anderen Worten, sie werden als Mitregenten Gottes an der Gottesherrschaft teilhaben [36].

In den rabbinischen Schriften lesen wir nach Strack-Billerbeck [37] die Bezeichnung „Heiliges Land" ebenfalls nicht. Jedoch wird im ersten Abschnitt des babyl. Talmud-Traktats „Kelim" („Geräte") der Begriff der Heiligkeit auch auf das Land Israel angewandt, wenn auch die Begründung eigenartig ist: „Es gibt zehn Grade der Heiligkeit: Das Israelland ist heiliger als alle anderen Länder. Worin besteht seine Heiligkeit? Daß man aus diesem die Schwingegarbe (Webegarbe), die Erstlinge und die zwei Brote (vgl. 3 Mos. 23, 10. 17 und 5 Mos. 26, 2) bringt, während man sie von allen anderen Ländern nicht bringt ..." [38].

In der altchristlichen Zeit scheint der Begriff „Heiliges Land" weniger gebräuchlich gewesen zu sein. Erwähnt finden wir ihn zunächst bei Justinus an zwei Stellen seines Dialoges mit Tryphon (115, 5 und 119, 5) [39]; an der letzten dieser beiden Stellen deutet Justin das Land eschatologisch: „Mit Abraham werden wir auch das heilige Land erben und werden das Erbe für alle Ewigkeit in Besitz nehmen..." Tertullian gibt bereits eine ausführlichere Erklärung der Bezeichnung „Heiliges Land", und zwar vom christlichen Standpunkt aus. Er polemisiert in seiner Abhandlung „Über die Auferstehung des Fleisches" (Kap. 26) [40] gegen die materiellen Vorstellungen der Juden, die sich auch in der Auffassung von dem Wesen und der Bedeutung des jüdischen Landes zeige. Sie vergessen, so sagt Tertullian, „panem de caelesti repromissum et oleum divinae unctionis et aquam spiritus et vinum animae vigorantis ex vite Christi"; sie sehen das Heilige Land als eigentlich und ausschließlich jüdisches Eigentum an, während es doch vielmehr als „Fleisch des Herrn" aufzufassen sei; denn es ist deshalb auch bei allen Christusverbundenen das Heilige Land, wahrhaftig heilig durch die Einwohnung des Heiligen

[36] Friedrich Maier, Die drei älteren Evangelien. Berlin 1912, S. 130.

[37] Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch. I (München 1922), S. 91.

[38] Laz. Goldschmidt, Der babylonische Talmud. 12. Bd. (Berlin 1936), S. 592. — Zu dem Wunsche, im Heiligen Lande begraben zu werden (Gen. 47, 29) vgl. Midrasch Bereschit Rabba, Par. 96 (hg. von Aug. Wünsche, Leipzig 1881, S. 474).

[39] Migne, P. Gr. VI (Paris 1884), Sp. 742 f.

[40] CSEL (= Corpus Scriptorum ecclesiast. latin.), Vol. XLVII (Rec. Aem. Kroymann), Wien 1906.

ieistes, wahrhaftig überfließend von Milch und Honig durch die Fülle der ihm geschenkten Erwartung. — Sehr schöne Ausführungen über den heiligen Charakter des Landes auf Grund des Lebens und Wirkens Christi gibt der heilige Hieronymus in dem Briefe an Marcella [41]; der Name „Heiliges Land" findet sich darin aber nicht; wohl lesen wir diese Bezeichnung in seinem Kommentar zum 47. Kapitel des Propheten Ezechiel [42]. Auch Augustinus braucht einmal im „Gottesstaat" den Begriff „terra sancta", versteht darunter aber heilige Erde aus Jerusalem, die man zu Hause aufbewahrt, um vor Unheil gesichert zu sein; er schreibt nämlich [43] von einem gewissen Hesperius, einem Manne tribunizischen Standes, der unter der feindseligen Gewalt böser Geister zu leiden glaubte; dieser habe „von einem Freunde heilige Erde aus Jerusalem (terram sanctam de Jerosolymis allatam) erhalten, von der Stätte, wo Christus begraben ward und am dritten Tage auferstand; diese Erde hatte er in seinem Schlafgemach in freischwebender Lage aufbewahrt, um auch von seiner Person Schlimmes abzuwehren". Später habe Hesperius diese Erde vergraben und einen Gebetsraum darüber errichten lassen.

Der Grund für den seltenen Gebrauch des Terminus Terra sancta ist vielleicht u. a. darin zu finden, daß manche das Land verwünschten, weil es das unschuldige Blut des Herrn getrunken hatte. Jedenfalls hat noch der heilige Hieronymus das Land vor solchen Verwünschungen in Schutz genommen [44].

Auch in den Pilgerberichten vor der Zeit der Kreuzzüge [45] lesen wir die Benennung Terra sancta nicht, wohl z. B. sehr oft die Bezeichnung „Heilige Stätten" („Loca sancta") oder „Land der Verheißung" („Terra repromissionis").

Zur Zeit der Kreuzzüge taucht der Terminus Terra sancta zuerst auf in der Konzilsrede des Papstes Urban II. zu Clermont im Jahre 1095, wie sie uns Bischof Balderich von Dol (Bretagne) in seiner kurz nach 1107 verfaßten Historia Hierosolymitana überliefert hat; Balderich

---

[41] Monumenta hist. et geogr. Terrae Sanctae illustrantia. Rec. Frid. Stummer. Series I (= Floril. Patristicum, ed. Bernh. Geyer et Joh. Zellinger. Fasc. XLI), Bonn 1935, S. 6—12. — Wenn auch Paula und Eustochium als Absender dieses Briefes zeichnen, so kann doch nach Stil und Aufbau nur Hieronymus als Verfasser in Frage kommen; vgl. Ludwig Schade, Des hl. Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe (Bibliothek der Kirchenväter 2. Reihe, Bd. 16), München 1936, 92 f. [42] A. a. O., S. 80.

[43] De civitate Dei, lib. XXII, cap. VIII, 6 (Migne, P. L. XLI, 764).

[44] Fr. Stummer, a. a. O. S. 13.

[45] Vgl. z. B. Tobler-Molinier, Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae sanctae I/II. Genf 1879. — Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII (Corp. Script. eccl. lat. Vol. XXXIX). Rec. P. Geyer. Wien 1898.

bringt die Predigt aber nicht in Urbans, sondern in seiner eigenen Ausdrucksweise. Hier lesen wir auch die christliche Begründung des Begriffes Terra Sancta [46]: „Mit Recht nennen wir dieses Land das Heilige Land, weil es in ihm keinen Fußbreit gibt, den nicht der Leib [47] oder der Schatten des Erlösers oder die glorreiche Gegenwart der heiligen Gottesmutter oder der verehrungswürdige Wandel der Apostel oder das vergossene Blut der Märtyrer berühmt und heilig gemacht haben" („Quam Terram merito Sanctam dixerimus, in qua non est etiam passus pedis quem non illustraverit et sanctificaverit vel corpus vel umbra Salvatoris, vel gloriosa praesentia sanctae Dei Genetricis, vel amplectendus apostolorum conventus [commeatus], vel martyrum ebibendus sanguis effusus"). Dieselbe Konzilsrede ist uns auch von Abt Guibert (Gilbert) von Nogent (bei Laon, † um 1124) mit seinen (d. h. Guiberts) Worten überliefert; darin wird ebenfalls vom „Heiligen Lande" gesprochen [48]: ipsa terra et civitas, in qua (Christus) habitavit et passus est, scripturarum testimonio sancta vocatur; es folgt dann als Zitat Mt. 27, 53 („venerunt in sanctam civitatem"). In der Chronistik läßt sich der Ausdruck zu Beginn des 12. Jahrhunderts nachweisen. Als frühestes Beispiel führt Ursula Schwerin [49] eine Stelle aus der Rede Balduins von Jerusalem vor der Schlacht bei Rama im Jahre 1101 an; diese Stelle wird uns von dem Chronisten Ekkehard von Aura in seinem Hierosolymita (verfaßt vor 1117) berichtet (Kap. XXVII, 4) [50]: „Nun aber ist es ehrenvoll, für das Eigentum des Herrn gegen die Eindringlinge ins Heilige Land und gegen die fremden Räuber zu kämpfen" („Porro pro Christi hereditate contra invasores Sanctae Terrae predonesque alienigenas pugnare honestum est"). Um die gleiche Zeit spricht Fulcher von Chartres in seiner (in Jerusalem verfaßten) Historia Hierosolymitana [51] viermal [52] von der Terra Sancta. Auch ist der Begriff in einem

[46] Recueil des Historiens des Croisades. Hist. occidentaux IV (Paris 1879), S. 14. — Vgl. Valmar Cramer, Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke in: „Das Heilige Land", 82. Jg. (1938), S. 30 f. (Auch Sonderdruck: Die Kreuzzugspredigt zur Befreiung des Heiligen Landes 1095—1270. Studien zur Geschichte und Charakteristik der Kreuzzugspropaganda. Köln 1939, S. 125.)

[47] In derselben Rede wird das Heilige Land auch „caro christiana, carni Christi consanguinea" genannt; vgl. oben die ähnliche Ausdrucksweise Tertullians!

[48] Recueil IV, 137 f.

[49] Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz' IV. Diss. Berlin 1936, S. 50, Anm. 154.

[50] H. Hagenmeyer, Ekkehardi Uraugiensis Abbatis Hierosolymita. Tüb. 1877.

[51] Vgl. H. Hagenmeyer, Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana. Heidelberg 1913.

[52] Lib. II, cap. VI, 7: „Hierosolymam ibant, Santa Sanctorum, pro quo venerant, visitabant. Dehinc alii in Terra Sancta remanebant, alii vero in patriam suam remeabant." Lib. II, cap. VIII, 2: „... ut quamdiu in Terra sancta ob amorem Dei morari vellent..." Lib. II, cap. XXXI, 1: „... rex Babylonis... arbitrans et moliens

riefe Heinrichs IV. an den Abt Hugo von Cluny (1106) belegt[53]: „Außerem geben wir euch kund, daß, wenn wir mit Gottes Gnade Königtum und riestertum miteinander vereinigt haben, wir dann nach befestigtem rieden nach Jerusalem zu pilgern beschlossen haben und das Heilige Land u sehen, in dem unser Herr im Fleische erschienen ist" („Praeterea significamus vobis, quod, si Deo propitio Regnum et sacerdotium in unum reolligere poterimus, post confirmatam pacem ire Jerusalem disponimus, et idere sanctam terram, in qua Dominus noster in carne visus est").

Der Begriff Terra Sancta findet sich nicht in der Kreuzzugsbulle Eugens III. om 1. Dezember 1145, dem ersten Zeugnis der schriftlichen Kreuzzugsropaganda der Päpste[54]. Erst unter Alexander III. taucht der Beriff „Terra Sancta" in der päpstlichen Kreuzzugskorrespondenz auf[55], nd zwar in seinem Briefe vom 23. Dezember 1173 an Erzbischof Heinrich on Reims. Der Brief beginnt mit den Worten[56]: „Mit großem Schmerz nd tiefer Herzensbetrübnis hören wir, daß jenes heilige Land, in dem die üße des Herrn gestanden, den schlimmsten Bedrängnissen unterworfen t..." („Non sine gravi dolore et moestitia cordis audimus, terram illam nctam in qua steterunt pedes Domini, extremis periculis subjici...").

Von diesem Zeitpunkt an wird der Gebrauch des Ausdruckes Terra Sancta" immer geläufiger und kommt in den Kreuzzugsullen und Erlassen und in den Hilferufen für die Sache des Heiligen Landes ro negotio vel subsidio terrae sanctae) fast regelmäßig vor. Zur Begrünng dieses Wandels im Sprachgebrauch schreibt Ursula Schwerin[57] wohl it Recht: „Wie durch den ersten Kreuzzug und durch die Errichtung der reuzfahrerstätten die Unmenge der verstreuten palästinensischen Wallhrtsorte, durch Jahrhunderte das Ziel unkriegerischer Pilgerfahrten, zu nem einigermaßen geschlossenen Gebiet mit der Notwendigkeit und Mögchkeit einer Verteidigung und Behauptung gegen eine feindliche Umwelt sammengefaßt wird, so wird auch in der zeitgenössischen Literatur in mmer stärkerem Maße die bis dahin herrschende Vorstellung von einlnen heiligen Stätten, den Loca Sancta, vereinheitlicht und ausgeweitet

s omnes de Terra Sancta exterminare..." Lib. II, cap. XLIV, 2: „...ut pro more Dei morarentur in Terra sancta aliquantulum et iuvarent Christianismum mplius provehendum et amplificandum..."

[53] Luc. d'Achéry, Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum... Nova ditio. Tom. III (Paris 1723), p. 443.

[54] Vgl. E. Caspar u. P. Rassow, Die Kreuzzugsbullen Eugens III. in: „Neues Archiv r Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde", Bd. 45 (1924), S. 285—305.

[55] „In den ersten Aufrufen seines eigenen und in denen früherer Pontifikate nur von der »Orientalis ecclesia«, der »Urbs Dominicae passionis ac sepulrae«, ist allenfalls von den »Loca sancta« die Rede" (U. Schwerin a. a. O. S. 50).

[56] Vgl. Martène-Durand, Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima llectio. Tom. II (Paris 1724), col. 994, ep. 477.

[57] A. a. O. S. 51 f.

zu dem Begriff der einen heiligen Stätte, der Terra Sancta ... Das Palästina der Kreuzzugszeit ist nicht mehr der Schauplatz unzähliger, in langen Zeiträumen vollbrachter Wunder Gottes, des Lebens zahlloser Heiliger des Alten und Neuen Testamentes, des Leidens und Sterbens frühchristlicher Märtyrer: es ist die Stätte des Lebens und Wirkens des Gottessohnes, durch seine Menschwerdung, seine Taten, vor allem seinen Opfertod allein geheiligt, zu seinem irdischen Reich, zur Terra Sancta und er zu ihrem König geworden. Stets hat man in jener Zeit im Königreich Jerusalem ein göttliches Lehen, in seinem irdischen König den Lehnsmann des Heiligen Grabes gesehen."

Wenn sich vielleicht auch nirgends in der Kreuzzugsliteratur eine ausdrückliche Zitierung der drei eingangs genannten alttestamentlichen Stellen findet, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß die Päpste und Chronisten mit der Bezeichnung „Terra Sancta" — abgesehen von der christlichen Motivierung — doch auch von der alttestamentlichen Vorstellung der Heiligkeit und Gottzugehörigkeit dieses Landes beeinflußt sind; so beginnt z. B. schon Papst Urban II. seine Kreuzpredigt mit einem Lobpreis auf die Heiligkeit der Stadt Jerusalem und des ganzen Landes [58]: „Schon in den heiligen und prophetischen Schriften heißt dieses Land Gottes Eigentum und heiliger Tempel, noch bevor der Herr dort wandelte und litt" („Haec terra Dei hereditas et templum sanctum [Psalm 78, 1!], antequam ibi obambularet ac pateretur Dominus, in sacris et propheticis paginis legitur"). Unsere Vermutung ist auch deshalb berechtigt, weil sehr oft an andere alttestamentliche Texte und Vorstellungen angeknüpft wird [59].

Andere Termini, durch die der Heiligkeitscharakter des Landes in der Kreuzzugsliteratur zum Ausdruck kommt, lauten: „Heiligtum Gottes" (sanctuarium Dei), „Heiligtum der christlichen Religion" (religionis Christianae sacrarium), „die Heiligen Stätten, die unser Erlöser durch seine leibliche Gegenwart berühmt gemacht hat" (loca sancta, quae salvator noster corporali praesentia illustravit), „das Land, das durch die Vergießung seines lebenspendenden Blutes geheiligt ist" (terra aspersione vivificae sanguinis consecrata), „das Allerheiligste" (sancta sanctorum), „das heiligste Land" (sanctissima terra).

Im 13. Jahrhundert erhielt der Begriff „Terra Sancta" durch die beiden neuentstandenen Bettelorden eine neue Bedeutung; denn die Franziskaner und Dominikaner begründeten in den Kreuzfahrerstaaten zwei neue Ordensprovinzen: die Provincia „Terra Sancta" und die Provincia „Graecia". Die Gründung dieser Ordensprovinzen, über deren Geschichte

[58] Recueil IV,13 u. 137. [59] Vgl. U. Schwerin a.a.O. S. 60; V. Cramer in: „Das Hl. Land in Vergangenh. u. Gegenw." I (hg. v. V. Cramer u. G. Meinertz), Köln 1933, 196 f.

wir durch die beiden wissenschaftlichen Abhandlungen von Odulphus van der Vat[60] (für die Franziskaner) und Berthold Altaner[61] (für die Dominikaner) orientiert sind, hatten einen zweifachen Zweck: zunächst sollten sie der seelsorgerischen Betreuung der Kreuzritter dienen und später auch der fränkischen Christen, die sich in diesen Gebieten niedergelassen hatten; sodann galten diese Provinzen zugleich als Missionsprovinzen, und zwar wegen ihrer engen Beziehung zur Kreuzzugsbewegung, die ja darauf hinausging, die schismatische und islamische Welt des Orients unter den Einfluß der Kirche zu bringen.

Die franziskanische Provinz „Terra Sancta“[62] wurde ins Leben gerufen, als der heilige Franz den Bruder Elias von Cortona zum ersten Provinzial für dieses Gebiet ernannte, d. h. wahrscheinlich im Jahre 1218. Was Palästina damals für das christliche Europa war, das war die Provincia Terrae Sanctae für den Franziskanerorden. „Dahin strömten aus aller Herren Ländern die Brüder, sei es aus Liebe zu den hl. Stätten, sei es um in ihrer Weise die Kreuzzugsbewegung zu fördern, oder auch um als Missionare unter den Ungläubigen zu arbeiten.“ Es gab (nach van der Vat) im 13. Jahrhundert zeitweise 14 Niederlassungen der Franziskaner in der Provinz „Terra Sancta“. Die ganze Provinz zerfiel in drei Kustodien: wahrscheinlich Akkon, die Insel Zypern mit dem Mittelpunkt Nicosia, und Antiochien (später Tripolis). Nach dem Falle Akkons 1291 zeigten die Kalifen für die Tätigkeit der abendländischen Ordensleute mehr Verständnis als früher, und so begann mit dem Jahre 1335 die ruhmvolle Geschichte der franziskanischen Kustodie des Heiligen Landes[63].

Wenige Jahre nach der Gründung der franziskanischen Provinz, näm-

[60] Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts (Missionswissenschaftliche Studien. Neue Reihe VI). Werl 1934, S. 60—104. — Vgl. zu diesem Buche Karl Hoeber, Franz von Assisi und die Mission im Heiligen Lande, in: „Das Heilige Land“ 79 (1935), 121—131.

[61] Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts (Breslauer Studien zur hist. Theologie, Bd. III). Habelschwerdt 1924.

[62] Vgl. hierzu und zum folgenden Van der Vat a. a. O. S. 60—104.

[63] Heute hüten die Franziskaner im Namen der katholischen Kirche in Jerusalem 17, in Bethlehem 12, in Nazareth 5, in Ain Karem (St. Johann im Gebirge) 3, in andern Orten 16 Heiligtümer; gemeinsam mit den Schismatikern besitzen soweit bei der undurchsichtigen Rechtslage ein solcher Ausdruck gestattet ist) sie das Heilige Grab in Jerusalem, den Felsen der Salbung und die Geburtsgrotte zu Bethlehem. Zur Geschichte der Kustodie vgl. Leonh. Lemmens, Geschichte der Franziskanermissionen. Münster 1929, 61—78. Die den Franziskanern anvertrauten Heiligtümer sind z. B. benannt bei Otto Maas, Die Franziskanermissionen. Werl 1934, 38—40. Außerdem besorgt die Kustodie des Heiligen Landes 51 Pfarreien in Palästina, Syrien, Armenien, Ägypten und Zypern. Genauere Angaben finden sich z. B. bei L. Lemmens, Die Franziskanermissionen der Gegenwart. Düsseldorf 1924, 15—24, und im Lex. f. Theol. u. Kirche IV (1932), Sp. 633.

lich im Jahre 1228, wurde auch durch die Dominikaner eine Provincia „Terra Sancta“ [64] als selbständiger Verwaltungsbezirk begründet (mitunter auch „Provincia Syria“ oder „Provincia Jerosolymitana“ genannt). Der erste Provinzial war der Deutsche Heinrich aus Marsberg bei Brilon (de Monte Martis). Die Zahl der Konvente war bedeutend geringer als die der Franziskaner, wie ja überhaupt die Franziskaner in der gesamten Orientmission das Übergewicht hatten; die dominikanische „Terra Sancta“ wies nämlich im 13. Jahrhundert (einschließlich Syriens und Zyperns) nur 5 Konvente auf: Akkon, Jerusalem, Tripolis, Antiochien, Nicosia. Diese Konvente bildeten die Basis für die Missionsarbeit des Dominikanerordens im Orient. Nach Eroberung Akkons ermöglichten Neugründungen auf Zypern die Aufrechterhaltung der selbständigen Provinz „Terra Sancta“, obschon kein Konvent mehr auf dem asiatischen Festlande lag.

Unsere Untersuchung hat eine fünffache Bedeutung des Begriffes „Terra Sancta“ nachgewiesen: 1. als allgemeiner Ausdruck für die Stätte göttlicher Gegenwart und Offenbarung (vgl. z. B. 2 Mos. 3, 5), 2. als Name für das alttestamentliche Palästina, das „Land des Herrn“ (vgl. die drei alttestamentlichen Stellen), 3. als Bezeichnung für das himmlische Land der Verheißung (vgl. Mt. 5, 5 und die Justinus-Stelle), 4. als Sammelname für die durch Christus geheiligten Stätten (vgl. besonders die Literatur der Kreuzzugszeit), 5. als Benennung für die erwähnten Ordensprovinzen der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert.

Ausklingen mögen diese der „Terra Sancta“ gewidmeten Zeilen mit der Oration, die nach Anweisung des Papstes Innozenz III. (Bulle v. 15. 8. 1213) in damaliger Zeit der zelebrierende Priester im feierlichen Amt nach dem Friedenskuß singen soll, und in der auch auf die Heiligung des Landes durch Christi Blut hingewiesen wird [65]: „Gott, der du in wunderbarer Vorsehung alles lenkst, wir bitten dich demütig: befreie das Land, das dein eingeborener Sohn durch sein eigenes Blut geheiligt hat, aus den Händen der Feinde des Kreuzes und gib es dem christlichen Kulte zurück, indem du den Gebeten der Gläubigen, die um seine Befreiung inständig bitten, in deiner Barmherzigkeit die Richtung auf den ewigen Heilsweg verleihest“ („Deus, qui admirabili providentia cuncta disponis, te suppliciter exoramus, ut terram, quam unigenitus Filius tuus proprio sanguine consecravit, de manibus inimicorum crucis eripiens restituas cultui Christiano, vota fidelium ad ejus liberationem instantium misericorditer dirigendo in viam salutis aeternae...“).

[64] Vgl. hierzu und zum folgenden Altaner a. a. O. S. 19—41 und S. 226 f.
[65] Migne, P. L. 216, Sp. 821; vgl. V. Cramer a. a. O. S. 108 f.

War Jakobus, der erste Bischof von Jerusalem, Apostel?

Von Prof. Dr. K. Pieper in Paderborn

In der ältesten Christengemeinde zu Jerusalem hat von einem sehr frühen Zeitpunkt an ein Mann namens Jakobus eine große Bedeutung gehabt. Nach der Mitteilung des Apostels Paulus traf dieser bei seinem ersten Jerusalembesuch nach seiner Bekehrung (etwa im Jahre 37/38) dort außer Petrus von hervorragenden Gläubigen nur noch Jakobus, den „Bruder des Herrn" (Gal. 1, 19). Zufolge der Apostelgeschichte des Lukas gab Petrus, als er nach der wunderbaren Befreiung aus der Gefangenschaft, in die er durch Herodes Agrippa I. (Apg. 12, 4) geraten war, Jerusalem verließ (etwa um die Jahre 42/44), zuvor noch die Weisung: „Meldet dieses dem Jakobus und den Brüdern" (Apg. 12, 17). Beim sog. Apostelkonzil im Jahre 49 tritt sowohl nach dem Galaterbrief wie nach der Apostelgeschichte neben Petrus Jakobus entscheidend hervor (Gal. 2, 9; Apg. 15, 13 ff.). In der Berichterstattung des Galaterbriefes geht sein Name sogar dem des Kephas-Petrus voran[1]. Als Paulus im Jahre 58 von seiner dritten Missionsreise nach Jerusalem heimkam, traf er dort als Vorsteher der Gemeinde Jakobus an, der eine Anzahl Presbyter (Älteste) neben bzw. unter sich hatte (Apg. 21, 18). In der alten Kirche ist dieser hochangesehene Jakobus als der erste Bischof von Jerusalem betrachtet worden. So schon bei Klemens von Alexandrien[2], ferner bei Eusebius[3], Epiphanius von Salamis[4], Johannes Chrysostomus[5], Hieronymus[6], Augustinus[7] u. a. Die aus den Kreisen häretisch-gnostischer Judenchristen stammenden sog. pseudo-klementinischen Rekognitionen nennen ihn sogar „Haupt der Bischöfe" und „Erzbischof"[8]. Nach einer Mitteilung bei Eusebius soll der Bischofsthron dieses Jakobus noch zu seiner Zeit in Jerusalem vorhanden gewesen und von den Christen in Ehren gehalten worden sein[9].

Es erhebt sich nun die Frage, wer dieser Jakobus gewesen ist. Denn im apostolischen Jahrhundert hat es mehrere Träger dieses Namens gegeben.

---

[1] Von dieser Namenordnung gibt es allerdings Ausnahmen. In mehreren Handschriften wie auch bei einigen sehr frühen christlichen Schriftstellern (Marcion, Tertullian, Origenes, Ambrosiaster u. a.) nimmt Petrus die erste Stelle ein.

[2] Im 6. Buche seiner verlorengegangenen Schrift Hypotyposen (nach Eusebius, KG II, 1, 3). [3] KG II, 1, 2; 23, 1; III, 5, 2; 7, 8; VII, 19.

[4] Haer 78, 7. [5] In Mt. 5, 3; In Jo. hom. 48; In Act. Apos. hom. 33.46.

[6] De vir. ill. 2. [7] Expos. in Gal. 15. [8] I, 68. 73. [9] KG VII, 19.

An eine Identifizierung unseres Jakobus mit dem bekannten Apostel Jakobus, dem Sohne des Zebedäus und Bruder des Johannes (Mt. 4, 21; 10, 2; Apg. 1, 13), ist nicht zu denken. Denn der Zebedäide ist nach der Mitteilung der Apostelgeschichte (12, 2) bereits zu Beginn der vierziger Jahre auf Befehl des Herodes Agrippa I. mit dem Schwerte hingerichtet worden. Aber im Apostelkollegium war noch ein zweiter Träger des Namens Jakobus, der als „Sohn des Alphäus" bezeichnet wird (Apg. 1, 13; vgl. Mt. 10, 3; Mk. 3, 18; Lk. 6, 15). Es legt sich nun die Frage nahe, ob dieser Jakobus nicht mit dem ersten Bischof von Jerusalem dieselbe Person ist. In der Tat ist diese Identität in alter und neuer Zeit wiederholt behauptet worden. Vielleicht vertritt sie schon der Verfasser des apokryphen Hebräerevangeliums. Wenigstens gehört nach ihm Jakobus, der Bruder des Herrn, zu den Teilnehmern am Abendmahl, das der Herr bekanntlich mit den Zwölfen gefeiert hat [10]. Sicher vertritt diese Identität Hieronymus [11], Rufinus [12] u. a. In der Neuzeit empfiehlt sie Meinertz [13], Vogels [14], Chaine [15], Sickenberger [16], Schäfer [17] u. a. Die Apostelgeschichte begünstigt zweifellos diese Ineinssetzung. Denn nachdem sie in 12, 2 den Martertod des Zebedäussohnes berichtet hat, liegt die Annahme durchaus nahe, daß sie bei den weiteren Erwähnungen eines Jakobus, der in Jerusalem eine wichtige Rolle spielt, den 1, 13 erwähnten zweiten Träger dieses Namens, den sie als Sohn des Alphäus genauer charakterisierte, im Auge hat. Insbesondere möchte man annehmen, daß diese Auffassung für Apg. 15, 13 ff. allein in Frage käme, da an mehreren Stellen dieses Kapitels (15, 2. 4. 6. 22. 23) von Aposteln (Mehrzahl) die Rede ist und anderseits nur Petrus und Jakobus namentlich hervortreten. Da nun auf Grund des Zeugnisses des Paulus in Gal. 1, 19 der in Jerusalem in Ansehen stehende Jakobus, der doch ganz gewiß mit dem in 2, 9 genannten identisch ist, und dort sogar zu den „Säulen" gerechnet wird, zugleich Herrenbruder ist, so folgte weiter die Identität des Apostels und Alphäussohnes Jakobus mit dem Herrenbruder Jakobus, von dem außer Gal. 1, 19 auch noch Mt. 13, 55 und Mk. 6, 3

[10] Vgl. E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen (Tübingen und Leipzig 1904) 20 f. Vgl. dazu auch M. Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung (Freiburg 1905) 73 f. und M.-J. Lagrange, Evangile selon Saint Marc[4] (Paris 1929) 85.

[11] De vir. ill. 2. Adv. Helv. 13 f. In seinem Kommentar In Is. 17, 5 betrachtet er ihn freilich nur als 13. Apostel.

[12] Expos. in symb. apost.

[13] A. a. O. 5 ff. Vgl. auch desselben Verfassers Einleitung in das N. T.[4] (Paderborn 1933) 277 f.

[14] Grundriß der Einleitung in das N. T. (Münster 1925) 211.

[15] L'épitre de Saint Jacques[2] (Paris 1927) XXX f.

[16] Im Artikel: Brüder Jesu, in: Lex. für Theol. u. Kirche II (1931) 580 f.

[17] Grundriß der Einleitung in das N. T. (Bonn 1938) 156.

die Rede ist. Und weiter ergäbe sich dann, daß die Bezeichnung des Jakobus als Bruder des Herrn unmöglich buchstäblich, sondern nur im Sinne von Verwandter des Herrn gemeint sein kann.

Aber wie einleuchtend diese Erwägungen auch erscheinen mögen, es muß gleichwohl gesagt werden, daß sich gerade von der Bezeichnung des Jakobus als: Bruder des Herrn her ernste Bedenken und Schwierigkeiten gegen die Annahe erheben, daß er mit dem Apostel und Alphäussohn Jakobus identisch ist.

Von den „Brüdern" des Herrn ist in der Schrift öfters die Rede; z. B. Mt. 12, 46 f.; 13, 55 ff.; Mk. 3, 21, 31 f.; 6, 3; Lk. 8, 19 ff.; Jo. 2, 12; 7, 3 ff.; Apg. 1, 14; 1. Kor. 9, 5 [18]. In Mt. 13, 55 und Mk. 6, 3 werden auch ihre Namen genannt: Jakobus, Joseph (Joses), Simon und Judas. Aus einigen der genannten Stellen, z. B. Mt. 13, 57; Mk. 3, 21, 31; 6, 4, ist zu entnehmen, daß sie zeitweilig für das Erlöserwirken Jesu kein Verständnis aufgebracht haben. Ganz klar sagt insbesondere Jo. 7, 5: „Nicht einmal seine Brüder glaubten nämlich an ihn." Diese Feststellung macht der Apostel und Evangelist Johannes im Zusammenhang mit der Wiedergabe eines Wechselgesprächs, das zwischen Jesus und seinen Brüdern unmittelbar vor einem Laubhüttenfeste in Galiläa stattgefunden hat. Wie tief zu dieser Zeit der Graben war, der Jesus und seine „Brüder" voneinander schied, wird im Verlaufe dieser Auseinandersetzung daraus besonders deutlich, daß Jesus zu ihnen sogar die Worte sprach: „Euch kann die Welt nicht hassen, mich aber haßt sie, weil ich von ihr bezeuge, daß ihre Werke schlecht sind." Jesus rechnet also seine „Brüder" zu der ungläubigen, ihm feindlich gesinnten Welt [19]. Dieses Laubhüttenfest (seine Feier fand statt am 15. bis 21. des Monates Tischri [etwa September—Oktober]) war das letzte, das in das öffentliche Leben Jesu fiel. Es folgte sicher dem zweiten (Jo. 6, 4), vielleicht aber, wenn nämlich Jo. 5, 1 ebenfalls ein Osterfest gemeint ist, sogar dem dritten Osterfeste des öffentlichen messianischen Wirkens Jesu und ging dem Todespascha des Herrn einige Zeit voraus. Zu dieser Zeit waren also die „Brüder" des Herrn noch ungläubig. Zu diesem Termin war aber die Wahl der Apostel längst ein Ereignis der Vergangenheit. Mag immerhin der genauere Zeitpunkt der Auswahl der zwölf Apostel aus der Zahl der Jünger schwer fixierbar sein [20]. Nach Lk. 6, 17 ging dies Ereignis der Bergpredigt voran und fiel auf einen Morgen, der einer von Jesus im Gebet verbrachten Nacht folgte. Aus der Darstellung des Mt. und Mk. (Mt. 10, 1 ff.; Mk. 3, 13 ff.) ist der von Lukas angegebene Termin nicht so

[18] Nicht hierher gehören die Stellen Mt. 28, 10; Jo. 20, 17.
[19] Vgl. F. Tillmann, Das Johannesevangelium [4] (Bonn 1931) 157.
[20] Vgl. Lagrange, a. a. O. 85.

bestimmt festzustellen. Wahrscheinlich fällt freilich das Mk. 3, 21 berichtete Verhalten der Brüder zu Jesus schon in die Zeit nach der Apostelwahl. Aber ganz sicher war diese Wahl erheblich früher als zur Zeit des letzten in Jesu Erdentätigkeit fallenden Laubhüttenfestes. Denn diese Handlung Jesu war schon vollzogen zur Zeit der eucharistischen Rede Jesu in Kapharnaum, die etwa ein halbes Jahr vor unserem Laubhüttenfeste stattfand. Im Anschluß an diese Rede und dem ihr folgenden Abfall einer großen Zahl von Anhängern (Jo. 6, 66) stellte nämlich Jesus, wie der Evangelist Johannes berichtet, auch den Zwölfen, die er selbst erwählt hatte, die sog. Entscheidungsfrage (Jo. 6, 67). Diese Szene fällt kurze Zeit vor dem in Jo. 6, 4 angezeigten Osterfeste, zu dem Jesus nicht nach Jerusalem hinaufgezogen ist (Jo. 7, 1). Zu dieser Zeit kann der Herrenbruder Jakobus dem Apostelkollegium nicht angehört haben, weil sonst ein Einspruch Jesu gegen ihn ebenso hätte erfolgen müssen, wie der Herr einen solchen zur Berichtigung des Bekenntnisses Petri gegen Judas Iskariot erhoben hat (Jo. 6, 70 f.). Jakobus, der Sohn des Alphäus, kann darum nicht mit dem Herrenbruder Jakobus identisch sein.

Gegen diese Beweisführung läßt sich nur dann etwas einwenden, wenn man die Worte des Johannes: Selbst seine Brüder glaubten nicht an ihn, nicht auf alle „Brüder" bezieht. Dieses Vorgehen böte dann allerdings die Möglichkeit, trotz Jo. 7, 5 den „Bruder" des Herrn Jakobus mit Jakobus, dem Alphäiden, in eins zu setzen. Aber der Text des Johannes deutet nirgends auch nur entfernt an, daß er mit Einschränkung verstanden sein will. Und doch wäre ein solcher Hinweis zur Ehrenrettung der Brüder, für die das Verdikt des Johannes nicht gilt, dringend erforderlich gewesen. Denn es ist auch noch weiter zu bedenken, daß mit der Gleichsetzung des Herrenbruders Jakobus mit dem Apostel und Alphäussohn Jakobus noch ein weiterer Herrenbruder aus der Gruppe der ungläubigen Brüder ausscheidet und als Apostel anzuerkennen ist. Es handelt sich um jenen Judas, der in den Apostelkatalogen des Lukas (Lk. 6, 16 und Apg. 1, 13) als Judas Jacobi bezeichnet wird. Dieser Zusatz wird bekanntlich von vielen Exegeten im Sinne von Bruder des Jakobus verstanden [21]. Als Bruder des Jakobus aber ist er dann, wenn dieser Herrenbruder ist, natürlich ebenfalls ein Bruder des Herrn. Tatsächlich findet sich ja in Mt. 13, 55 und Mk. 6, 3 unter den dort namentlich genannten Brüdern Jesu auch ein Träger des Namens Judas. Auf diesen würde dann natürlich die Feststellung des

[21] Z. B. Rösch, Tillmann, Ketter in ihren Übersetzungen des N. T. Ferner Meinertz, Einleitung 286, Schäfer, a. a. O. 159, Höpfl-Gut, Introductio specialis in N. T. (Rom 1938) 466. Vgl. auch Fr. Maier, Zur Apostolizität des Jakobus und Judas, in: Bibl. Zeitschrift IV (1906) 164 ff.

ohannes auch nicht zutreffen. Was für ein Licht fällt dann aber auf die uverlässigkeit in der Berichterstattung des Johannes, wenn von seiner anz allgemein lautenden Behauptung über die „Brüder" Jesu die Hälfte erselben, ja vielleicht sogar noch ein weiterer[22], auszunehmen ist[23]! iesen Ausfall nun dadurch wettzumachen, und die stark verblaßte Behauptung des Johannes dadurch in ihrem Inhalt in etwa zu retten, daß man n die Stelle der nicht einbegriffenen gläubigen (und mit Apostelwürde eschmückten) Brüder ungläubige Ehemänner der „Schwestern" Jesu Mt. 13, 56; Mk. 6, 3) substituiert, wie schon vorgeschlagen wurde, ist indestens ein Wagnis. Denn da uns die Schrift ausdrücklich vier „Brüder" esu mit Namen überliefert, sind wir doch auch wohl verpflichtet, uns an iese Mitteilung zu halten. Wenn die Stelle Jo. 7,5 in ihrem schlichten Wortsinn, so, wie sie dasteht, verstanden wird, scheitert an ihr die Identität des Herrenbruders Jakobus mit dem Apostel und Alphäussohn Jakobus nd damit der Apostelcharakter des ersten Bischofs von Jerusalem.

Aber mit diesen Darlegungen ist die Sache doch noch nicht ganz erledigt. enn man kann die Frage stellen, ob die Identität der beiden Persönlichkeiten nicht durch Gal. 1, 18 f. gefordert werde, so daß gleichwohl Jo. 7, 5 ur in ganz eingeschränktem Sinne zu verstehen sei. Gal. 1, 18 f. erklärt aulus zunächst, daß er bei seinem ersten Jerusalembesuch als Christ ephas-Petrus angetroffen habe, um dessentwillen er ja auch nach erusalem hinaufgegangen war. Dann fügt er noch hinzu: Irgendeinen nderen (ἕτερον) aber von den Aposteln habe ich nicht gesehen, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου. Ohne weiteres ist zuzugeben, daß die griechischen Worte εἰ μή in dem Sinne von: es sei denn, nur noch, außer gefaßt werden können und zweifellos sehr oft so zu verstehen sind; z. B. Mt. 5, 13; 11, 27; 12, 24; 16, 4; Jo. 3, 13; Röm. 7, 7 u. ö. Bei dieser Deutung der Worte in Gal. 1, 19 rechnete dann Paulus den Bruder des Herrn, Jakobus, zu den Aposteln. Aber εἰ μή hat auch gelegentlich adversativen Sinn und heißt dann: vielmehr, sondern. In diesem Sinne steht es, z. B. Mt. 12, 4; Lk. 4, 26;

---

[22] Man behauptet nämlich im christlichen Altertum wie in späterer Zeit auch noch die Identität des Apostels Simon Kananäus (Mt. 10, 4; Mk. 3, 18) bzw. des Eiferers, wie Lk. 6, 15 und Apg. 1, 13 zu lesen ist, mit dem in Mt. 13, 55 und Mk. 6, 3 erwähnten Herrenbruder gleichen Namens, der dann seinerseits weiter identisch sein soll mit dem zweiten Bischof von Jerusalem, der gleichfalls Simeon hieß. Vgl. hierzu den Artikel Simon Zelotes, in: Lex. f. Th. u. K. IX (1937) 570 f. und J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien II (Münster 1917) 55 f. Über den zweiten Bischof von Jerusalem vgl. meine Schrift: Die Kirche Palästinas bis zum Jahre 135 (Köln 1938) 41 ff.

[23] Über dieses Bedenken hebt die Erklärung in Höpfl-Gut, a. a. O. 457: „Neque ulla ratio nos cogit admittere omnes omnino fratres Domini nullo excepto incredulos fuisse" wirklich nicht hinweg.

Röm. 14, 14; Apk. 9, 4. In diesem Sinne steht es auch nur wenige Zeilen vor unserer Stelle, nämlich Gal. 1, 7. Nun läßt sich kein Argument beibringen, wodurch dieser Sinn in Gal. 1, 19 ausgeschlosen wird. In Gal. 1, 19 kann vielmehr εἰ μή im ersten und im zweiten Sinn verstanden werden. Da aber Paulus in 1. Kor. 9, 5 die „Brüder des Herrn" von den Aposteln trennt und deutlich unterscheidet, empfiehlt sich für Gal. 1, 19 das Verständnis der Worte εἰ μή in der zweiten Bedeutung[24]. Und zugunsten dieser Auffassung spricht auch 1. Kor. 15, 5 ff.[25] und dazu noch die weitere Beobachtung, daß auch in Apg. 1, 14 f. zwischen den nach dem Ausscheiden des Verräters noch übrigen elf Aposteln und den „Brüdern des Herrn" ausdrücklich unterschieden wird[26]. Noch eine Bemerkung sei hier angeschlossen; die eigenartige Aufeinanderfolge der Namen der „Säulen" in Gal. 2, 9: Jakobus, Kephas, Johannes dürfte leichter begreiflich werden unter der Voraussetzung, daß Jakobus nicht zum Apostelkollegium gehört hat als im entgegengesetzten Falle[27]. Denn als Glied dieser Körperschaft rangierte er hinter Petrus. In allen Apostelverzeichnissen wird der Alphäussohn erst an neunter Stelle erwähnt. Wenn er aber von den Aposteln unterschieden und sowohl als Verwandter des Herrn[28] wie in seiner besonderen Bedeutung für die Judenchristen als Oberhaupt der jerusalemischen Christenheit herausgehoben werden sollte, konnte Paulus das wohl einmal in der Weise tun, daß er ihn, ohne der rechtlichen Stellung des Petrus zu nahe zu treten, vor den Aposteln namhaft machte.

Auf Grund der im vorhergehenden vorgetragenen Erwägungen dürfte einleuchtend geworden sein, daß gegen die oft vollzogene Identifizierung des Herrenbruders Jakobus und des Apostels Jakobus, des Alphäussohnes, sehr ernste Bedenken bestehen. Wer sie würdigt, kommt in dieser Frage mindestens zu einem non liquet[29], wahrscheinlich aber darf das Urteil

[24] Auch P. Gaechter: Summa Introductionis in N. T. (Oeniponte-Lipsiae 1938) 230 betont: 1 Cor. 9, 5 apostoli a fratribus Domini clare distinguuntur. Die Gründe, die für die Identität des Herrenbruders und Alphäussohnes vorgebracht werden, bezeichnet er als parum firmae.

[25] Über diese Stelle urteilt Gaechter a. a. O.: Jacobus minime apostolis sensu stricto (i. e. duodecim) associatur.

[26] Vgl. O. Bardenhewer, Der Brief des heiligen Jakobus (Freiburg 1928) 8.

[27] Vgl. auch Gaechter, a. a. O. 229 f.

[28] Es ist eine interessante Beobachtung, daß in der frühesten Kirche Palästinas die leiblichen Verwandten Jesu besonders geehrt werden. Siehe darüber in meinem eben genannten Palästinabuch S. 42 f.

[29] Auch Höpfl-Gut, a. a. O. 455, schreibt, daß manche Autoren aus rationibus certo non spernendis die Identität des Herrenbruders und Alphäussohnes ablehnen. Von Protestanten nennt er vor allem Zahn, von Katholiken u. a.: Schegg, Batiffol, Durand, Bardenhewer, Delatte. Ihnen ist neuestens auch Gaechter zuzuzählen. Die griechische Kirche unterscheidet auch zwischen Jakobus, dem Alphäussohn

rekt negativ lauten. Damit ist dann auch die Frage nach dem Apostel-
harakter des ersten Bischofs von Jerusalem im verneinenden Sinne
ntschieden.

Hinzugefügt soll hier noch werden, daß aus der Ablehnung des Apostel-
harakters des Herrenbruders und ersten Bischofs von Jerusalem Jakobus
eineswegs gefolgert werden kann, daß dieser nun ein leiblicher Bruder
esu gewesen sei. Die Evangelisten Mt. (27, 56) und Mk. (15, 40) nennen
nter den Frauen, die unter dem Kreuze Jesu standen, neben andern auch
ine „Maria, die Mutter des Jakobus (bzw. des Jakobus des Kleinen [bzw.
es Jüngeren]) und des Joses." Die hier genannten Söhne sind ganz be-
timmt identisch mit den beiden ersten, der aus Mt. 13, 55 und Mk. 6, 3
ekannten vier „Brüder" Jesu[30]. Als Mutter des uns interessierenden
akobus erscheint also hier eine Frau namens Maria. „Daß nun mit dieser
laria nicht etwa die Mutter des Herrn gemeint ist, liegt auf der Hand und
ird heute auch allgemein zugegeben; es wäre ja geradezu undenkbar, daß
er Evangelist die Mutter des am Kreuze hängenden Erlösers nach ihren
eiden weder am Kreuze anwesenden noch sonst irgendwie in betracht
ommenden Söhnen genannt hätte[31]." Die hier genannte Maria ist vielmehr
entisch mit der in Jo. 19, 25 unter den frommen, beim Kreuze anwesenden
rauen erscheinenden Maria, die als Frau des Klopas und sehr wahrschein-
ch auch als Schwester der Mutter Jesu bezeichnet wird[32]. Der Herren-
ruder und erste Bischof von Jerusalem Jakobus ist also der Sohn einer
laria, die höchstwahrscheinlich eine Schwester der Mutter Jesu und Frau
ines Mannes namens Klopas (Kurzform für Kleopatros) war, er ist also
iemals ein leiblicher Bruder des Herrn.

---

nd Apostel, und Jakobus, dem „Bruder" des Herrn. Das Fest des ersten
eiert sie am 9. Oktober, das des zweiten am 25. Oktober (Höpfl-Gut, a.a.O.).

[30] Bardenhewer, a. a. O. 7.

[31] Meinertz, Jakobusbrief 7 f.

[32] Sehr gute Gründe sprechen dafür, daß in Jo. 19, 25 nicht vier, sondern drei
erschiedene Frauen aufgezählt werden.

Die Wallfahrt Bischof Günthers von Bamberg

Von Dr. Wilhelm Hotzelt, München-Baierbrunn

Über die Wallfahrt Bischof Günthers von Bamberg ins Heilige Land (1064/65) existieren fünf Berichte:

von Lambert von Hersfeld [1],
von dem Mönch von Niederaltaich [2],
von Marianus Scottus [3],
von Bischof Altmann von Passau [4],
von dem Mönch Ingulf von Croyland [5].

Die Berichte sind alle ungefähr gleichzeitig, zwei stammen von Teilnehmern der Wallfahrt. Trotzdem sind die Berichte sehr verschieden beurteilt und ungleich gewertet worden. Hinsichtlich der Eignung der Persönlichkeiten, über die Wallfahrt etwas auszusagen, und zwar Stichhaltiges auszusagen, besteht vollständige Einmütigkeit. Lambert von Hersfeld steht in persönlichen Beziehungen zu Bischof Günther von Bamberg und Erzbischof Siegfried von Mainz, nicht anders ist es mit dem Mönch von Niederaltaich, außerdem kam der Pilgerzug auf dem Hin- und Rückweg über das Kloster, Marianus Scottus genoß nach der Wallfahrt Umgang mit dem Erzbischof Siegfried von Mainz, Bischof Altmann von Passau und Ingulf von Croyland waren selbst Teilnehmer der Wallfahrt [5a].

---

[1] Lamperti Monachi Hersfeldensis Opera. edd. O. Holder-Egger. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum (Hannover und Leipzig 1894), S. 92—99. MGSS 5, 168 ff. — In deutscher Übersetzung bei W. Wattenbach, Die Jahrbücher des Lambert von Hersfeld. Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 43 (5. Aufl., Leipzig 1939), S. 66 ff.

[2] Annales Altahenses maiores. ed. von Oefele. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum (Hannover 1890) S. 66—71. — MGSS 20, S. 816 ff. In deutscher Übersetzung bei L. Weiland, Die großen Jahrbücher von Altaich. Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit XI, 9 (Berlin 1871) S. 67 ff.

[3] MGSS V, S. 588 ff.

[4] Vita Altmanni. MGSS XII, S. 30.

[5] Historia Croylandensis. Rerum Anglicarum scriptores edd. Henricus Savile (Francofurti 1601) S. 904 f. — Wir beschränken uns, da die vier ersten Berichte in erreichbarer Ausgabe, teilweise in deutscher Übersetzung vorliegen auf die Wiedergabe des schwer zugänglichen Ingulfberichtes im Anhang.

[5a] Auszüge aus den Berichten bei J. Looshorn, Die Geschichte des Bisthums Bamberg I (München 1886) S. 393 ff. — Vgl. E. von Guttenberg, Das Bistum Bamberg. Germania sacra II, 1 (Berlin 1937) S. 103 f. Der Ingulf-Bericht wird nicht erwähnt.

Nun wird vor allem das Zeugnis des letzteren angegriffen und abgelehnt[6]. Wie wir sehen werden, beraubt man sich des besten Mittels zur Beurteilung der Wallfahrt. Die Historia Croylandensis, in welcher der schlichte Wallfahrtsbericht Ingulfs steht, genießt bei den Historikern einen schlechten Ruf. Mit Recht, denn so, wie sie uns vorliegt, erhebt sie den Anspruch, echt zu sein, stammt aber aus dem 14. oder 15. Jahrhundert[7]. Ebenso unzweifelhaft ist aber, daß einige der Teile, aus denen sie zusammengestückt ist, aus der Zeit stammen bzw. stammen können, die sie beschreiben. Und dazu gehört gerade der Bericht über unsere Wallfahrt. Das Urteil über jene Stellen muß natürlich von Fall zu Fall erwogen und gesprochen werden. Gerade der Umstand, den Liebermann zum Beweis für die Fälschung als einen späteren Einschub bezeichnen möchte, erscheint uns als das untrügliche Kennzeichen, daß Ingulfs Bericht der echteste von allen fünfen ist! Spätere Zeiten hätten viel weniger als Ingulf gewußt, daß damals in Jerusalem als Patriarch Sophronios (1050—1081) herrschte[8]! Dabei fällt nicht so sehr ins Gewicht, daß Ingulf den in Konstantinopel regierenden Kaiser Alexios nennt, anstatt Konstantin. Denn er wallfahrte ja nicht nach Konstantinopel, sondern nach Jerusalem. Und dort informiert Ingulf sich gut. Er kennt den Namen des Patriarchen, er hält auch das unselige Andenken des Kalifen El-Hakem fest, der 1009 die Grabeskirche und einige andere Kirchen zerstören ließ und so die Ruinen schuf, die die Pilger noch zu sehen bekamen[9].

Wie steht es mit der Wahrscheinlichkeit der übrigen Meldungen Ingulfs? Er schildert den Überfall der Araber mit glaubhaften Worten, erwähnt den auch aus anderen Quellen bekannten, etwas geräuschvollen Empfang der Pilger in Jerusalem, erzählt etwas von den besuchten Heiligtümern und von den Ruinen in der Heiligen Stadt. Wieviel Vernunft liegt in dem Entschluß gegen die Überzahl der anderen die Gelegenheit zur Überfahrt auf dem Meere, die ihnen eine genuesische Wallfahrteiflotte bot, zu benutzen, anstatt den Landweg zu nehmen, dessen Tücken sie ausgekostet hatten! Es scheint doch ein erheblicher Teil des

---

[6] E. Joranson, The great German pilgrimage. The crusades and other historical essays. New York 1928, S. 7. — Eine diesbezügliche kurze Bemerkung auch bei Röhricht, Die Deutschen im Heiligen Lande (Innsbruck 1894) S. 6.

[7] F. Liebermann, Über ostenglische Geschichtsquellen des 12., 13. und 14. Jahrhunderts, besonders den falschen Ingulf. Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 18 (1893) S. 249 ff.

[8] Zu Patriarch Sophronios muß ich auf den 2. Band meiner Kirchengeschichte Palästinas verweisen, der im heurigen Jahre erscheinen soll.

[9] Nicht alle Ruinen stammten von der Zerstörertätigkeit El-Hakems her. Über die Frage des Umfangs derselben vgl. meine Kirchengeschichte Palästinas, 2. Teil. Schlimm wütete das Erdbeben von 1033/34.

Pilgerzuges, vor allem auch einige der Bischöfe, diesen Rückweg gewählt zu haben; denn während von den übrigen Berichten nur die Annales Altahenses außer Bischof Günther auf dem Landweg auch die übrigen drei Bischöfe kurz nennen, spricht Ingulf von den Bischöfen und Fürsten des Reiches, die von Rom aus den Weg getrennt von den Normannen antreten [10]. Sollen wir vollends noch die von Ingulf angeführten Zahlen erwähnen, die seinem Bericht die Krone der Wahrheit und Glaubwürdigkeit aufsetzen? Mit dreißig, beritten, zog er aus, mit zwanzig, zu Fuß, kehrte er heim. Es besteht kein Zweifel darüber, daß der Bericht Ingulfs, den die „Bauleute" verworfen haben, der Eckstein wird für eine richtige Beurteilung der Wallfahrt Bischof Günthers [11].

Der ruhige sachliche Bericht Bischof Altmanns von Passau kann die Verwandtschaft mit dem des anderen Augen- und Ohrenzeugen des Wallfahrtszuges nicht verleugnen. Er befähigt uns vor allem, den historischen Wert der Berichte abzuschätzen, die vom warmen Herd und vom grünen Tisch aus die Wallfahrt beurteilten und beschrieben.

Lambert von Hersfeld führt sich vor allem dadurch als besonders kompetent ein, daß er gelegentlich einfließen läßt, daß er selbst eine Wallfahrt nach Jerusalem gemacht habe. Wir werden Gelegenheit haben zu begründen, warum wir das dem Manne nicht glauben, der, allerdings nicht unbestritten, großes Vertrauen als mittelalterliche Geschichtsquelle genießt [11a]. Der mit großen Worten aufgezogene Bericht Lamberts von Hersfeld macht aus der von vielen gemeinsam unternommenen Wallfahrt ins Heilige Land eine Heldenfahrt des Reichsfürsten Günther und ist dementsprechend ausgeschmückt. Wir wollen nur die gröbsten Unwahrscheinlichkeiten festnageln. Die Prachtentfaltung der reisenden Bischöfe bis Konstantinopel, wo sie bei der zu erwartenden Audienz beim Kaiser, vielleicht schon beim Einzug in Konstantinopel imponieren wollten, kann man wohl für annehmbar halten. Beim Landweg durch Kleinasien mußte die Kolonne auf viele der Dinge verzichten, die sie bis Konstantinopel mitschleppen konnte. Einen erheblichen Teil ihres Trosses mußten sie wohl in Konstantinopel zurücklassen oder verkaufen und sich Führer mit den entsprechenden Kenntnissen und Hilfsmitteln mieten. Der Weg über

[10] Für Meyer von Knonau, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V. (Leipzig 1890) 1. S. 390 ff. bildet bekanntlich diese Stelle den einzigen Grund, der ihn zu Zweifeln an Ingulfs Authentizität hätte bringen können.

[11] Die Schwierigkeit, die W. G. Searle, Ingulf and the Historia Croylandensis (Cambridge 1894) S. 138 im Datum der Wallfahrt (1051—1066) findet, existiert unseres Erachtens nicht.

[11a] Zur Beurteilung Lamberts von Hersfeld vgl. Manitius-Lehmann, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters III (München 1931) S. 322 ff.

einasien, durch Syrien bis in die Nähe Jerusalems bereitet Lambert
ht viele Schwierigkeiten; warm wird er erst, sobald es an die Schil-
rung des Kampfes mit den Arabern geht. Um die Masse von 7000
gern zu belästigen, zu verfolgen, zu belagern, mußten es der
aber, die den Pilgern solchen Schrecken einjagten, ziemlich viele
n! Ja, Lambert nennt sogar die Zahl: 12 000! Und trotzdem sie schon
t alles den Pilgern geraubt haben, besitzen diese noch so vieles, was
beutegierigen Horden gerne möchten! Trotzdem diese die Waffen
sitzen und die Pilger grundsätzlich unbewaffnet sind, haben auf einmal
Pilger die Waffen, nutzen sie ausgiebigst und halten die Übermacht
n, bis die Polizei aus Ramla kommt! Und da muß ihnen ein Priester
gen, daß sie sich weniger auf ihre Waffen verlassen sollen! Und erst die
ldentat des Bischofs Günther gegenüber dem arabischen Scheich! Und
r Bote aus Ramla kommt mitten durch die 12 000 Araber hindurch, die
Pilger umzingelt haben! In Ramla haben sie wieder Geld genug, um die
ht geringe Schutzsteuer (nach Marianus Scottus 500 Goldstücke) zu er-
en und auch noch in Jerusalem ihre Auslagen zu decken! Unwahrschein-
keiten und Widersprüche so viele, daß es sich nicht lohnt, daraus eine
hrheitsgemäße Darlegung von Begebenheiten konstruieren zu wollen [12].
r weit vom Schuß sitzende Dichter hat seiner Phantasie freien Lauf
assen und uns Abenteuer deutscher Recken in unbekanntem Land ge-
ildert [13]! Wie gerne hätten wir aber aus dem Munde des ehemaligen
lästinapilgers etwas von den heiligen Stätten gehört, die doch die Pilger
eizehn Tage lang besuchten! Wie hätte das in seinem erlebnisreichen
rzen anklingen müssen, um ihm wenigstens einige Töne zu entlocken!
e wurden nach Jerusalem geführt. Hatten weder auf dem Hin- noch auf
m Rückwege eine Schwierigkeit und kamen nach Lycien." Das ist alles,
s der schneidige Jerusalemfahrer, der ohne Erlaubnis seines Abtes ins
ilige Land pilgerte, hier zu sagen weiß!

Der Mönch von Niederaltaich konnte als Quelle mehrere Briefe Bischof
nthers von der Hinreise nach dem Heiligen Land zitieren. Er bringt auch
ige Einzelheiten, die wir bei Lambert von Hersfeld nicht finden. Bei ihm
die Teilnehmerzahl auf 12 000 gestiegen. Er erzählt davon, wie Bischof
nther und die Seinigen in Laodicäa Pilger aus Jerusalem zurückkommen
nen, die ihnen unbedingt abraten, nach Jerusalem zu gehen. Sie lassen
h nicht abhalten. In Tripolis geschieht das Wunder, um sie aus einer Not

[12] Joranson hat in dieser Beziehung das Menschenmögliche geleistet, nur
uben wir, daß er seine Kraft an Unwürdige verschwendet hat.
[13] Ich bin mir bewußt, daß dieses Urteil all dem widerspricht, was bisher dar-
r geschrieben worden ist. Eine Übersicht bei Joranson, a. a. O. S. 5, Anm. 10.
. jedoch Meyer-Knonau, a. a. O. S. 390 ff.

zu befreien. Während die Schilderung des Erlebnisses vor Ramla im wesentlichen das gleiche berichtet wie Lambert, erfahren wir doch noch, daß die Pilger zwei Wochen in Ramla zurückgehalten worden sind. Wenigstens teilt uns der Annalist von Niederaltaich einige religiöse Erlebnisse der Wallfahrer mit: „Welcher Strom von Freudentränen vergossen und wie viele und wie reine Gebete Gott dargebracht wurden, mit welch frommem Gemüte und vielen Seufzern sie sangen: ‚Wir beten an an dem Orte, wo Seine Füße gestanden', wer kann es in Worte fassen? Durch dreizehn Tage hindurch lösten sie mit tiefer Andacht ihre Gelübde, und dann gingen sie wieder nach Ramla." Aber vergeblich suchen wir eine namentliche Erwähnung der besuchten heiligen Stätten, wie sie etwa die Vita Richards, des Abtes von St. Vannes gibt, der im Jahre 1025 mit 700 Pilgern die Wallfahrt ins Heilige Land machte [14].

Marianus Scottus hat uns einige Züge von dem Aufwand und von der Prachtentfaltung der Bischöfe aufbewahrt. Von dem Überfall der Araber bringt Marianus Scottus zwar weniger Einzelheiten, bereichert uns aber noch mit einer grausigen Geschichte, die die anderen nicht erlebt haben. Von dem Aufenthalt in Jerusalem weiß der Mainzer nichts zu sagen als: „intima devotione vota sua Domino solventes".

Die Gelehrten stimmen darin überein, daß jedem der drei zuletzt genannten Schriftsteller noch besondere Informationsmöglichkeiten außer den etwa gemeinsamen Quellen zur Verfügung standen.

Besonderes Interesse beansprucht die Vorgeschichte der Wallfahrt, die wir ganz anderen Quellen als den Berichten der Chronisten entnehmen müssen. Die Anregung zu dem Wallfahrtsunternehmen ging ohne Zweifel von Bischof Günther von Bamberg aus, in dessen Händen auch die Leitung der Wallfahrt blieb [14a].

Bischof Günthers Regierung (1057–1065) fiel gerade in die Zeit der Minderjährigkeit des Kaisers Heinrich IV. (1056—1106). Papst Viktor II., der den größten Einfluß auf den Kaiser hatte, starb um jene Zeit, und nun lag die ganze Macht bei der Kaiserinmutter Agnes, einer feingebildeten, pflichttreuen, tiefreligiösen Frau, der es aber an politischem Verständnis und an Einsicht in die Besonderheiten der deutschen Verfassung fehlte, auch an Energie und Konsequenz; Günstlingswesen machte sich am Hofe bemerkbar.

Es sind diese Jahre für Deutschland eine Periode allgemeiner Unsicherheit und Zersetzung; überall gab es Fehde, außerdem Händel mit Ungarn.

[14] Chronicon des Hugo von Flavigny. MGSS 8, 393 ff. — AASS Juni II, 976 ff. — MGSS 11, 280 ff. — Über die Wege der Palästinapilger im 11. Jahrhundert vgl. auch J. Ebersolt, Orient et Occident. Recherches sur les influences byzantines et orientales en France avant les croisades I (Paris 1928) S. 84 ff.

[14a] Vita Altmanni (MGSS 12, 230): „dux et incentor fuit Guntherus."

Ilmählich gerät die Kaiserin in einen Gegensatz zu den Fürsten und be-
nders zum Episkopat. Sie zeigt eine ausgeprägte Hinneigung zu Cluny.
Bamberger Briefen wird sie „Furie" geheißen [15].

Es kam zu einer Verschwörung, der Anno von Köln, Otto von Nordheim,
ünther von Bamberg, Ekbert von Braunschweig, Herzog Gottfried ange-
örten. Sie endete mit der Entführung des jungen Königs; Agnes verzichtet
der Folge auf Einfluß in der Führung des Reiches.

In Rom wütet um jene Zeit das Schisma. Auf einer Tagung zu Basel
061 (all derer, die mit dem neuen Papstwahldekret [1059] unzufrieden
aren) wurde der Bischof von Parma, Cadalus, als Papst Honorius II.
1061—1072) aufgestellt. In Rom wählte die Reformpartei unter Führung
ildebrands Alexander II. (1061—1073). Diesen erkannten schließlich auch
e deutschen Bischöfe an. Auch Günther, der von Cadalus bzw. Hono-
us II. das Pallium erhalten hatte, trat 1063 mit seinem Domkapitel zur
egenpartei über [15a].

Ums Jahr 1063 wagte sich Bischof Günther mit seinem Wallfahrtsplan
rvor; am königlichen Hof erwirkte er seinen Urlaub und das Versprechen
n Empfehlungsschreiben nach Ungarn und Byzanz [16]. Aus dem Brief des
omherrn Meinhard, der dem Bischof diese Nachricht mitteilt, kann man
ch entnehmen, daß der kaiserliche Hof ein saures Gesicht zu den Plänen
ünthers machte. Und der eigene Freund Günthers stellt bei seiner Be-
rechung der Palästinafahrtpläne seine Bedenken in den Vordergrund.
it leiser Ironie fragt er ihn, wie er in das Reich des Vatermörders
erodes, in die Provinz des Gottesmörders Pilatus, in das Vaterland des
erräters Judas gehen mag. Doch fehlt auch nicht die Würdigung der posi-
ven Seite der Wallfahrt.

Die Schwierigkeiten und Widerstände kamen vom Bamberger Dom-
pitel. Ihm schienen vor allem die Kosten der Reise zu hoch, und die
omherren fürchteten anscheinend, daß das, was der Bischof dabei
auchte, ihnen abgehen werde. Der Herausgeber des Briefes, in dem das
eht [17], meint, daß Bischof Günther dem Domkapitel zugemutet habe, zur
estreitung der Kosten der Wallfahrt einer Veräußerung von Bamberger
rchengut zuzustimmen. Wenn das wirklich so gewesen wäre, hätten
Bamberger Domherren allen Anlaß gehabt, der Begierde ihres Bischofs
gel anzulegen. Und besonders noch, wenn sich wirklich bei Günther der

[15] Vgl. C. Erdmann, Die Bamberger Briefsammlung. Neues Archiv der Gesell-
aft für ältere deutsche Geschichtskunde 49 (1932) S. 343.
[15a] Ebenda, S. 344. — Anderer Meinung ist E. von Guttenberg, Das Bistum
mberg, S. 103 ff.
[16] Brief M 23 bei Erdmann, a. a. O. S. 414 ff. Meinhard an Bischof Günther.
t. 1063. [17] Erdmann, a. a. O. S. 414.

Luxus und die Prachtliebe gezeigt hätten, die ihm von Marianus Scottus auf der Palästinareise zugeschrieben werden. Man kann die Worte des Briefes M 25 so auslegen, ein Zwang dazu besteht nicht! Es scheint, daß besonders die jüngeren Domherren gegen die Palästinafahrt des Bischofs waren; von ihnen stammt anscheinend die Andeutung, daß der Bischof seinen Eigennutz vor dem Gemeinnutz des Domkapitels gehen lassen wolle. Ja, so weit ging das Bestreben der gegnerischen Partei, daß sie Briefe an die Kurie, an die Bischöfe, an die Fürsten schicken, selbst an den Apostolischen Stuhl appellieren wollten! Und die Freunde des Bischofs, die nichts gegen die Wallfahrt einzuwenden hatten, fühlten sich selbst schon in eine eigenartige Lage gedrängt, so daß sie glaubten, dem Bischof raten zu müssen, mit der Ausführung der Wallfahrt noch etwas zu warten (November 1063).

Die gegensätzliche Stimmung im Domkapitel kam nochmals zum Ausdruck, als Bischof Günther schon wieder auf dem Heimweg war (Mai 1065). In der Notzeit, da die Domherren den Erzbischof von Hamburg, Adalbert, um Unterstützung und Wohlwollen anflehen mußten, berichten sie resigniert: „Unser Herr ist, wie ihr wißt, in die Ferne gewandert [18]."

Bischof Günther mußte zunächst seinen Plan aufgeben. In seiner Korrespondenz ist ein Jahr lang keine Rede mehr davon.

Man hat sich schon verschiedentlich den Kopf darüber zerbrochen, was eigentlich Günther zu seinem eigentümlichen, mit Hartnäckigkeit verfolgten Entschluß, nach dem Heiligen Lande zu fahren, veranlaßt habe. War Sehnsucht nach dem Heiligen Lande, noch verstärkt durch die Sehnsucht anderer und den Willen, sich und anderen Befriedigung zu verschaffen, die Triebfeder zu seiner Unternehmung? Konsequent genug vertrat er den Gedanken, fördert er seine Ausführung so, daß er anderen damit lästig wurde. Die Schuld daran trägt nicht er allein. Diese Sehnsucht, ganz abgesehen von etwa noch sie verstärkenden eschatologischen Gedanken, ist vielfach nicht verstanden worden; sie kann auch heute vielleicht nur von solchen verstanden werden, die selbst diese Sehnsucht in sich trugen, und sie, allen Schwierigkeiten zum Trotz, erfüllt haben: Jerusalempilger sind immer eigene Charaktere.

War es Überdruß an der Arbeit, am politischen Leben [19]? War es Verzweiflung an der Menschheit, die dem Bischof den Gedanken, den Glauben

[18] Brief M 34 bei Erdmann, a. a. O. S. 429. Der Brief mit der früher allgemein auf die Wallfahrt Günthers bezogenen Stelle: „Dominus noster, rerum ignarus, in alio quodam orbe... moratur" M 38, wird jetzt von Erdmann auf Ende 1063 datiert. Studien zur Briefliteratur Deutschlands im 11. Jahrhundert, S. 291.

[19] Es gilt wohl von ihm in gleicher Weise, was H. Dönniges, Siegfried von Eppenstein, Erzbischof von Mainz (erster Teil) Programm des Raths- und Fried-

n das prophezeite Ende der Welt nahelegte[20]? Sicher steckte in Günther ch etwas anderes: der Drang nach Erlebnissen, nach kühnen Abenteuern, ch Heldentaten. Das Charakterbild, das von Lambert und von dem Mönch n Niederaltaich gezeichnet wird, dürfte einigermaßen der Wirklichkeit hekommen. Sicher hat eine Mischung all dieser Zustände, Gedanken und efühle zum Entschluß und zur Ausführung des großen Unternehmens rundlage und Kraft gegeben.

Es kam der Wallfahrt des Bischofs zugute, daß sein Eifer gedämpft urde. Denn ein solches Unterfangen bedurfte gerade in jenen Tagen einer ngen, überlegten Vorbereitung. Sie wurde besonders in Verbindung mit em Erzbischof von Mainz gepflogen. Dieser schrieb an den Papst von iner Absicht[21]. Das Werk wuchs mit der Zeit, und es zeigte sich allent- lben Geneigtheit, an der Wallfahrt teilzunehmen.

Warum wählte Bischof Günther den Landweg für die Wallfahrt nach alästina? Nicht etwa deswegen, weil es zu Schiff keine Gelegenheit ge- eben hätte[22]! Venezianer, Pisaner, Genuesen, Amalfitaner fuhren nicht ur sämtliche Küsten des Mittelmeeres an und ab, sondern nahmen auch eständig Pilger mit. War das vielleicht Bischof Günther und seinen Be- ıtern oder Mitteilnehmern nicht bekannt, oder scheuten sie die Fahrt auf em Meere? Oder fürchteten sie sich vor den Sarazenen? Tatsächlich ören wir von Rudolf Glaber, der einige Wallfahrten um jene Zeit beschrie- en hat, daß um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert die Pilger wieder ngefangen hätten, den Seeweg mit dem Landweg zu vertauschen, weil die arazenen das Meer beherrscht hätten[23]. Und wenn das nur in Form eines erüchtes nach Bamberg gedrungen wäre, es hätte genügt, die Unter- ehmer der Wallfahrt in ihrer vorgefaßten Meinung zu bestärken. Oder ollten die Bischöfe den Landweg deswegen wählen, weil er ihnen Ge- genheit bot, die Höfe von Ungarn und Konstantinopel zu besuchen? arauf deuten die Briefe, die Bischof Günther sich geben ließ. In Bamberg ußte das Wirken des Ungarnkönigs Stephan 979—1038 für das Heilige and bekannt sein; vielleicht hat diese Verbindung sogar zu den Wall- hrtsplänen Günthers beigetragen. Auch über das Verhältnis der griechi-

chsgymnasiums zu Cüstrin 10 (Cüstrin 1878) S. 30 von Erzbischof Siegfried on Mainz sagt.

[20] Vgl. C. Erdmann, Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert. eitschrift für Kirchengeschichte 51 (1932) S. 385.

[21] P. Jaffé, Monumenta Bambergensia. Bibliotheca rerum Germanicarum 5 Berlin 1869) N. 28. — Vgl. M. Herrmann, Siegfried I., Erzbischof von Mainz 060—1084 (Diss. Leipzig) S. 23 ff.

[22] Gegen Joranson, a. a. O. S. 8. Siehe unten S. 87 ff.

[23] M. Prou, Raoul Glaber, Les cinq livres de ses histoires (900—1044), Collection e textes pour servir à l'étude et à l'enseignement d'histoire 1 (Paris 1886) S. 106 ff.

schen Kaiser zu den Sarazenen verlautete nur Günstiges; hatten ja doch um jene Zeit die griechischen Kaiser wieder eine Art Protektorat über die Kirche des Heiligen Grabes in Jerusalem erhalten, und gerade ein Jahr vor Antritt der Reise Günthers wurde durch Übereinkunft zwischen dem Kaiser Konstantinos Dukas und dem Kalifen El Mustansir das Patriarchenviertel in Jerusalem geschaffen und somit den Christen eine garantierte Heimstätte gegeben.

In deutschen Landen wurde es allenthalben bekannt, daß Gelegenheit zu einer Wallfahrt ins Heilige Land unter Führung von Bischöfen gegeben ward. Nicht von ungefähr trafen die 30 Normannen unter Führung von Ingulf so pünktlich in Mainz ein, um mit der Gruppe Erzbischof Siegfrieds zum Sammelpunkt in Regensburg zu ziehen, wo die stattliche Anzahl zusammenkam. Wie viele waren es? 7000 sagen die einen, der Mönch von Niederaltaich sagt 12 000. Schließen wir die letztere Zahl als Übertreibung aus! Ist die Zahl 7000 möglich? Ernstliche Schwierigkeiten, von denen ja auch die Berichte nicht schweigen, bot dieser Karawane schon der Weg bis Konstantinopel. Der Weg durch das Gebiet der wilden Bulgaren und der räuberischen Uzen war schwierig und gefährlich. Erscheint es frevelhaft, wenn wir annehmen, daß die Zahl sich bis zum Abmarsch aus Konstantinopel schon erheblich vermindert hat? Es bietet keine Schwierigkeit zu denken, daß die Bischöfe in Konstantinopel, nachdem sie ihre Aufwartung beim Kaiser gemacht hatten, sich ihrer Tiere, die sie wohl noch in Kleinasien, aber nicht mehr auf der Hälfte des übrigen Weges brauchen konnten, wie auch ihres unnötigen Gepäckes, das jetzt seinen Sinn verloren hatte, entledigt und daher den ganzen Troß zurückgelassen haben. Vielleicht blieben die Bedienungsmannschaften, solange die Herren auf der Reise waren, in Konstantinopel — der Reiseplan sah ja vor, daß sie wieder über die Reichshauptstadt zurückkamen —; die Diener konnten sich unterdessen einen anderen Dienst suchen, und dann, wenn sie wollten, mit ihren Herren zurückkehren.

Konnte im Jahr 1064 eine Karawane von einigen tausend Köpfen eine Reise durch die Gebiete Kleinasiens und Syriens unternehmen? Waren die Schwierigkeiten des Transportes, der Verpflegung, der Beherbergung, noch erschwert durch die Tatsache, daß sie im Winter durchzogen, zu beheben?

Die von den byzantischen Heeren benutzten Militärstraßen waren nicht nur vorhanden, sondern auch gepflegt[24]. Bis auf Kaiser Konstantinos Dukas, von dem zuerst geklagt wird, daß er keinen Wert mehr auf eine

[24] W. M. Ramsay, The historical geography of Asia Minor (London 1890) S. 51 ff. — Ausführungen über diese Pilgerstraße von demselben auch bei A. Stewart,

schlagkräftige Armee und auf die Befestigung der Grenzen legte, boten sie den Pilgern nicht nur den Weg, sondern an ihrem Rande auch Verpflegsstationen dar. Freilich erforderte sicher die große Zahl eine rechtzeitige Anmeldung der Ankömmlinge, die ja die gleichfalls organisierte Post leisten konnte. In dem Gebiete, das damals noch zum byzantinischen Reich gehörte, also bis über Antiochien hinaus, beinahe bis Tripolis, konnten wohl keine Schwierigkeiten entstehen. Anders dürfte es bei dem Weg entlang der Ostküste des Mittelmeeres gewesen sein. Und hier entsteht die ernste Frage, ob die Zahl von 7000 bzw. ob überhaupt eine nach Tausenden zählende Menge die Reise machen konnte oder ob wir Zweifel in die angegebene Zahl setzen müssen. Die Wirkung, die man sich im Abendland von dem Erscheinen eines solchen Heeres in Palästina öfter vorgestellt hat[25], wäre sicher auch eingetreten: es wäre ein Schrecken für seine Bewohner und seine Beherrscher gewesen. Aber es wird gut sein, sich von dem Gedanken zu befreien, daß die Pilgerfahrt Bischof Günthers eine Antizipation der Kreuzzüge gewesen sei[26].

Wenn wir darauf vertrauen könnten, daß Bischof Günther sich über die Reisemöglichkeiten informiert hatte, müßten wir erstaunt sein über das Organisationstalent dieses Bischofs. Er hat wirklich den günstigsten Augenblick für seine Reise erhascht; denn gerade damals noch besaßen die Griechen nicht nur ganz Kleinasien, sondern auch noch den Küstenstrich von Antiochien, 30 bis 40 Kilometer breit ins Land hinein; ein griechischer Statthalter saß in Antiochien, der zwar oft genug von den anwohnenden Stämmen bedrängt wurde. Beinahe bis Tripolis erstreckte sich das von den Byzantinern notdürftig beherrschte Gebiet[27]. Bald nach dem Durchzug der Wallfahrt Günthers begann der Niederbruch der Herrschaft der Griechen in diesen Gebieten. An der armenischen Grenze standen die Türken 1065, in Kappadozien 1069; selbst auf europäischen Boden folgten die einfallenden Völker den Pilgern beinahe auf dem Fuße[28]. Daß Bischof Günther mit

inerary from Bordeaux to Jerusalem. „The Bordeaux pilgrim" (333 a. D.) Palestine pilgrims text society 5 (London 1887) S. 36—41. — Wertvolle Ratschläge für diesen Abschnitt verdanke ich Herrn Universitätsprofessor Dr. Dölger in München.

[25] Z. B. der Mönch von Niederaltaich, a. a. O. S. 66.

[26] Dieser Gedanke ist in der letzten Zeit öfter ganz ernsthaft von Historikern erwogen worden; die wichtigste Instanz dabei haben die phantastischen Zahlen abgegeben, die niemand zu bezweifeln wagte. Joranson, a. a. O. S. 39 ff. — C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6 (Stuttgart 1935) S. 281 ff. — Vgl. auch die suggestive Wirkung des gänzlich belanglosen „inermes".

[27] E. Honigmann, Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363—1071. Corpus Bruxellense historiae byzantinae 3 (Brüssel 1935) S. 118 und Karte.

[28] Vgl. J. Laurent, Byzance et les Turcs Seldjoucides dans l'Asie occidentale jusqu'en 1081. Annales de l'Est publiées par la faculté des lettres de l'université de Nancy 28 (Nancy 1913/19) S. 24.

seinem Zuge den letzteren Ereignissen entrann, war ein Glücksfall für ihn, der sich in Mißgeschick hätte verwandeln können, wenn er dem Wunsch seines Domkapitels gemäß die Fahrt um ein paar Jahre hinausgeschoben hätte. Daß er die damals so äußerst günstige Lage für den Landweg nach Palästina absichtlich ausgenutzt habe, darein werden wir wohl Zweifel setzen dürfen.

Die Zahl der bedeutenderen Persönlichkeiten des aus allen Bevölkerungsschichten zusammengesetzten Pilgerzuges war recht gering; die Zahl der Bischöfe beschränkte sich auf vier: außer Bischof Günther und Erzbischof Siegfried von Mainz beteiligten sich noch Bischof Wilhelm von Utrecht und Bischof Otto von Regensburg. Der Stiftspropst von Aachen, Altmann, wurde erst während des Pilgerzuges zum Bischof von Passau ernannt; dasselbe stand dem Viztum von Mainz, Hermann, bevor, der Nachfolger Günthers als Bischof von Bamberg wurde; zu nennen ist noch Ezzo, Domherr und Scholastikus von Bamberg, der Verfasser der Cantilena de miraculis Christi, und Konrad, der spätere Dompropst von Passau [29]. Der Mönch Ingulf trat noch recht bescheiden zurück. Das erste Ziel der Pilger war Konstantinopel, wo sie großes Aufsehen erregten. Nicht nur, um zum Kaiser zu kommen, auch technischer Gründe halber mußten sie hier große Rast machen. Daß die Reise kein reines Vergnügen war, davon gibt der Brief des Bischofs Günther Kunde, dessen in dem Bericht des Niederaltaicher Mönches gedacht wird. Daß es in Palästina noch unsicherer sei, berichteten ihnen in Laodizäa, wo sie, von Konstantinopel aus gerechnet, schon mehr als zwei Drittel des Weges hinter sich hatten, zurückkehrende Jerusalempilger, die ihnen die Wunden zeigten, die sie im Kampf mit den räuberischen Araberscharen davongetragen hätten. Der ganzen Schilderung nach waren sie Beduinenstämmen in die Hände gefallen. Aber die Sehnsucht nach dem Heiligen Land und nach dem Heiligen Grab gewann die Oberhand bei den deutschen Pilgern. Ihr Gottvertrauen führte sie durch alle Fährlichkeiten. In der Karwoche des Jahres 1065 (20.—26. III.) kamen sie nach Cäsarea. Nun war Jerusalem nicht mehr weit. Da kam jener Zwischenfall, den die Heimpilger von Hersfeld, von Niederaltaich und von Mainz so greulich ausgemalt haben. Bei Kapharsala [29a] spielten sich die Dinge ab. Wir haben die einzelnen

[29] Auf die zwei Bamberger bezieht sich die bewegliche Klage der Bamberger Domherren. — Über weltliche Teilnehmer an der Pilgerfahrt vgl. J. von Hormayr, Die Bayern im Morgenlande (München 1835) S. XIV und S. Riezler, Zur älteren bairischen Geschichte. Forschungen zur Deutschen Geschichte 18 (Göttingen 1878) S. 551, wo die Quellen für die Behauptungen von Hormayrs angegeben sind. — Röhricht, Die Deutschen im Heiligen Lande, S. 7.

[29a] Wenn man eine Identifizierung versuchen wollte, so könnte man nur das jetzige Kafr Saba bei Kalkilje, 30 km nördlich Ramle, vorschlagen. Es liegt ungefähr

Berichte bereits charakterisiert. Was könnte an dem Geschilderten wahr sein?

Für den Fall, daß wir annehmen, der Pilgerzug war 7000 Mann stark, ist es klar, daß nur eine kleine Abteilung desselben das Abenteuer von Kapharsala erlebte. Diese wird etwa von einem Haufen Beduinenbettler, die sich die reichen Fremden nicht entgehen lassen wollten, belästigt. Der eine oder andere von den Pilgern greift zu drastischen Maßnahmen gegen die lästigen Begleiter. Dadurch kommt es zu Reibereien, die natürlich einen immer größeren Zuzug von Beduinen hervorrufen. Dann erscheinen vielleicht auch bewaffnete Scheichs, die sich nicht etwa handgreifliche Abwehraktionen der Pilger gefallen lassen. So kommt es zur Verwundung des Bischofs von Utrecht, die allerdings gefährlicher aussieht, als sie in Wirklichkeit ist. Daß dabei hie und da etwas in die Hände der diebischen Beduinen fällt, zugegeben! Als die Geschichte bedrohlich wird, fliehen die Pilger in das verlassene Gehöft und fühlen sich durch die nachdringenden Beduinen belagert und bedroht. Vielleicht haben sie dann auch einen, der sich zu ihnen hineinwagte, ergreifen, als Pfand festhalten und dann gegen ihre Belagerer ausspielen können. Daß sich hierbei vielleicht gerade Günther durch besondere Schlagfertigkeit ausgezeichnet hat, ist nicht ausgeschlossen.

Möglich ist wohl, daß sich das über drei Tage hinzieht. Nur erscheint auffällig, daß auch nicht ein Wort des Bedauerns fällt, daß sie diese kostbaren Tage, Karfreitag bis Ostern, außerhalb der Heiligen Stadt und der heiligen Stätten verbringen müssen. Unterdessen haben die Boten, die sie nach Ramla hatten abschicken können, Hilfe gebracht. Die Beduinen haben sich dann aus dem Staub gemacht. Und dann haben die behördlichen Befreier das Geld in einem Maße eingesteckt, wie es die anderen nie hätten haben wollen. Daß vielleicht die Unkenntnis der Sprache und das den Pilgern drohend scheinende Gebaren der Wüstensöhne Mißverständnisse hervorgerufen hat, ist recht verständlich; der Schrecken, den sie dabei ausgestanden haben, hat sich später dann in den geschilderten Heldentaten Luft gemacht.

Ramla war damals die Hauptstadt Palästinas. 716 von Suleiman gegründet, diente sie als Sitz des Statthalters, der, wie wir aus den Pilgerberichten ersehen, ein Interesse daran hatte, die Pilger zu schützen; diesen Eindruck bekamen die Pilger selbst, und das erfahren wir ja auch aus dem Berichte, daß die drohenden Gestalten bei Anrücken der Polizei sofort verschwanden. Nach dem Erlebnis waren die Pilger für die staatliche

auf dem halben Wege von Cäsarea nach Jerusalem. Man müßte dann eine Verschreibung des Namens annehmen.

Autorität begeistert, obwohl auch diese sie zurückhielt und ihnen eine erhebliche Summe Geldes abnahm.

Das Ziel der Sehnsucht der Pilger war erreicht. Mit fröhlichem Sinn und Tränen in den Augen betraten sie die Heilige Stadt. Der Patriarch holte sie in der üblichen Weise mit dem ganzen Klerus an den Toren der Stadt ab und führte sie unter dem Klang der Zimbeln in die hellerleuchtete Grabeskirche ein, wo sie prozessionsweise zu den verehrten Stätten gingen. Der genaue Wortlaut von Ingulf gibt auch hier Anlaß zur Erörterung, die bestimmend sein kann für die Annahme oder Ablehnung Ingulfs als entscheidenden Zeugen: „ad divinissimam ecclesiam sanctissimi sepulcri tam Syrorum, quam Latinorum solemni processione deducti sumus."

Man könnte sofort einwenden: Ingulf bzw. der Schreiber dieser Zeilen kennt sich in Jerusalem nicht aus, er ist nicht dort gewesen, denn der Patriarch an der Grabeskirche war herkömmlicherweise ein Grieche oder doch dem griechischen Kulturkreis, dem griechischen Einfluß, vielleicht auch der griechischen Heimat entstammend. Zudem hatte der griechische Kaiser eben in jenen Jahren in gütlicher Übereinkunft mit dem arabischen Herrscher Abmachungen für den Schutz der Christen getroffen und war in jene Linie eingerückt, die im 9. Jahrhundert die fränkischen Herrscher in einer protektoratähnlichen Stellung eingenommen hatten. Wie sollten in jener Zeit die Syrer und gar die Lateiner die Pilger in feierlicher Prozession in der Grabeskirche umherführen? Freilich ist dafür Ingulf das einzige deutliche Zeugnis für jene Zeit. Und wir sind ihm dankbar für diese Worte. Unter den „Syrern" sind im Gegensatz zu den Griechen die eingeborenen Christen zu verstehen, meist Monophysiten, die sich ihren Glauben im Gegensatz zur byzantischen Reichskirche bewahrten, und erst recht über die mohammedanische Invasion hinüberretteten. Sie spielten in der Grabeskirche wie in den späteren Jahrhunderten, wo sie ausdrücklich bezeugt sind, so auch in jener Zeit, als Mitbesitzer und Mitbenützer der Grabeskirche ihre Rolle. Und die Lateiner? Dieser Name ist für jene Zeit außerordentlich auffällig. Wir sind ihn als Bezeichnung der aus dem Westen kommenden, dem Papst gehorchenden Christen erst seit den Kreuzzügen gewohnt. In Jerusalem jedoch sorgte schon die Benennung des der Grabeskirche gegenüberliegenden Klosters, S. Maria Latina, dafür, daß er jener Zeit nicht fremd war. Schon zur Zeit Karls des Großen hatte der Konvent der Benediktiner zusammen mit der Kirche und der Bibliothek, dem Hospiz der Pilger und einem eigenen Markt [30] den Namen „Latina". Und die Be-

[30] Nach dem Pilgerbericht Bernhards des Mönches 863 bei T. Tobler, Descriptiones Terrae Sanctae, S. 91. — Vgl. auch Riant in Archives de l'Orient latin I (1886) S. 18, 34.

wohner dieses Klosters, die benediktinischen Mönche von Montecassino, vertraten seit etwa 1050 in Jerusalem die lateinische Kultur und die lateinische Liturgie. Freilich, daß sie auch in der Grabeskirche das taten, daß sie hier bei Ankunft von Pilgerzügen (oder vielleicht auch sonst) ihrem Ritus gemäß auftraten und dort gewissermaßen die römische Kirche in Jerusalem darstellten (wozu gewiß bei Ankunft eines solch stattlichen Pilgerzuges aus dem Westen Anlaß bestand), das hören wir zuerst und einzig aus diesem lebendigen Bericht Ingulfs. Das darin Berichtete entbehrt keineswegs der Wahrscheinlichkeit.

Leider gibt uns Ingulf nicht an, in welchem Quartier die Pilger untergebracht wurden. Fast mit Sicherheit dürfen wir annehmen, daß die Bischöfe Gäste im Patriarchenpalais waren, während wir die anderen Pilger oder einen Teil derselben in dem Hospital der Amalfitaner suchen dürfen, von dem wir noch zu sprechen haben werden. Eine Menge Kirchen sahen die Pilger noch bei der Besichtigung der Stadt, erhaltene und zerstörte. Die innere Bewegung, die die Ruinen der Kirchen wie auch die sonst noch zahlreich vorhandenen Ruinen in der Heiligen Stadt bei den Pilgern auslösten, findet bei Ingulf einen tiefempfundenen Ausdruck. „Alle Spuren Christi wollten sie mit tiefster Andacht küssen." Die Pilger vergaßen nicht, ein reichliches Opfer für die Wiederherstellung der Oratorien zu spenden. Der Besuch des Jordans, nach dem sich viele Pilger sehnten, wurde ihnen wegen Beduinengefahr dringend widerraten. Auf ihren Wanderungen durch die Heilige Stadt trafen sie die italienischen Kaufleute, die nach dem Absatz ihrer Waren die heiligen Orte besuchten, und erfuhren auf diese Weise von einer günstigen Gelegenheit, auf ungefährlicherem Wege in die Heimat zu gelangen.

Über den Heimweg des offiziellen Pilgerzuges, der unter der Leitung des Bischofs Günther stand, besteht insofern Einigkeit, als des Bischofs Tod auf dem Wege — dem Landwege — gemeldet wird. Doch zeigen sich in den Berichten bemerkenswerte Digressionen. Während Ingulf mit den Seinen entschlossen den ganzen Seeweg wählt, fahren einige andere bis Laodizäa mit Schiffen, um der „Räuberzone" aus dem Weg zu gehen [31]. Die Texte schließen nicht aus, daß auch Bischof Günther mit diesen gefahren ist. Jedenfalls aber waren dies andere Schiffe als jene, auf denen Ingulf, der behauptet, daß Bischöfe und Reichsfürsten bei seiner Abteilung gewesen seien, an die Küste Italiens fuhr. In Brundisium stiegen diese Pilger aus.

Besonders die bestimmte Meldung des Ingulf, daß ein Teil des Pilgerzuges

[31] Annales Altahenses, S. 70. — Lambert von Hersfeld, S. 98, geht darüber hinweg.

mit den genuesischen Schiffen zurückgekehrt sei, hat dazu Anlaß gegeben, den Bericht Ingulfs als gefälscht zu bezeichnen. E. Joranson hat geradezu behauptet, die Genuesen hätten damals, vor den Kreuzzügen, das Mittelmeer noch nicht befahren [32]. Freilich weiß man über die Flotte der Genuesen in jener Zeit recht wenig. Und Ingulfs Worte sind tatsächlich die erste und einzige Erwähnung davon, daß sie mit ihren Schiffen bis Palästina vorgedrungen seien. Daß schon im 10. Jahrhundert die Schiffahrt und die Kolonialbetätigung Genuas beginnt, die mit der Kreuzzugszeit ihren Höhepunkt erreicht, steht fest [33]. Daß sie nicht erst mit Beginn der Kreuzzüge ihre Fahrten nach Palästina ins Werk setzen konnten, daß das Vorbereitung brauchte, dürfte ebenso klar sein. Aber es ist auch gar nicht so wichtig, daß es unbedingt Genuesen waren, die Ingulf und die übrigen Pilger übers Meer brachten. Ein Irrtum Ingulfs im Namen seiner Schiffsherren würde nicht so schwer wiegen, um damit seinen Bericht zu erledigen. Für jene Zeit sind wir nämlich über zwei andere den Schiffsverkehr besorgende Städterepubliken besser unterrichtet, über die Venezianer und Amalfitaner. Die Venezianer betrieben das Geschäft schon ganz groß; im 10. Jahrhundert besorgten sie im wesentlichen den Verkehr zwischen den Küsten Afrikas und Syriens und Palästinas, bei dem sie mehr Sarazenen beförderten als Christen. Daneben lag der Handel, nur auf dem Seewege besorgt, im Mittelmeer zu einem großen Teil in den Händen der Venezianer [34].

Gerade für Palästina aber und für den Pilgerverkehr dorthin spielten noch die Amalfitaner eine maßgebende Rolle. Diese verfügten über eine ansehnliche Flotte von Schiffen, die nicht nur Waren beförderten, sondern auch gerne Pilger mitnahmen. Während des 11. Jahrhunderts lag der ganze

[32] Joranson, a. a. O. S. 8, Anm. 14. Im Anschluß an und unter Berufung auf Heyd, Geschichte des Levantehandels im Mittelalter (1906), und A. Schaube, Handelsgeschichte der romanischen Völker des Mittelmeergebietes bis zum Ende der Kreuzzüge. Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte III (München 1906) S. 65. — E. Heyck, Genua und seine Marine im Zeitalter der Kreuzzüge (Innsbruck 1886), spricht sich über diese Dinge nicht aus. Im übrigen möchte ich auf jene Stelle in Einhards Annalen (MGSS 1, 194) hinweisen, die erzählt, daß die Gesandtschaft Harum al-Raschids an Karl den Großen nach einigem Aufenthalt nach Italien geleitet wurde, „wo sie die Zeit der Überfahrt abwartete". Gelegentlich benutzten Gesandte auf dem Weg aus dem Orient auch griechische Kriegsschiffe, z. B. 806 (ebenda, MGSS 1, S. 193).

[33] O. Grosso, Genova. Collezione di monografie illustrate. Serie I. Italia artistica 91 (1927) S. 19. Es dürfte vielleicht auch zu denken geben, daß beim Kreuzzugsaufruf Papst Sergius' IV. (1009—1012) die Initiative bei den Seestädten gesucht wird, unter denen Genua eigens genannt wird. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 102 ff. — Vgl. auch C. Guarmani, Gl'Italiani in Terra Santa (Bologna 1872) S. 10.

[34] Guarmani, Gl'Italiani in Terra Santa, S. 12.

Handel von Ägypten und Syrien in ihren Händen, soweit die Venezianer ihnen nicht Konkurrenz machten. Wenn auch die Personenbeförderung immer Nebensache blieb, so haben wir doch auch genug Zeugnisse dafür. Um die Jahre 1002/05 beförderten die Amalfitaner 40 normannische Pilger ins Heilige Land und zurück. In der Folge nahmen die Amalfitaner auch Mönche des Klosters Montecassino, das um jene Zeit seine Glanzperiode unter Abt Desiderius 1059—1086, als Papst Viktor III. 1087) erlebte [35], mit ins Heilige Land, denen dann von den reichen Handelsleuten ansehnliche Stiftungen zuflossen [36]. So erstand auch die Kirche S. Maria Latina mit Kloster und Hospiz ungefähr auf demselben Platze, wo schon unter Karl dem Großen abendländische Mönche, deren Bibliothek gerühmt wird, gewohnt hatten. Gerade um jene Zeit, als die Bischöfe auf dem beschwerlichen Landwege zu ihrer Pilgerfahrt aufbrachen, gingen die Amalfitaner daran, das Pilgerhospital großzügig auszubauen. Es hatte sich in ihnen die Ansicht gefestigt, daß sie durch ihre Handelsbeziehungen und durch ihre Kenntnisse im Orient, besonders in Palästina, den Pilgern aus dem Westen Dienst und Schutz im fremden Lande gewähren konnten [37]. Was die deutschen Bischöfe und Pilger vorher noch nicht wußten, das werden sie staunend in Palästina gesehen haben. Im Jahre 1082 machte Johannes, Erzbischof von Amalfi, eine Pilgerfahrt nach Jerusalem; er brauchte freilich nicht die Abenteuer der deutschen Bischöfe zu bestehen, er reiste auf einem amalfitanischen Schiffe, genoß den Schutz und das Ansehen seiner in Palästina bekannten Landsleute und wurde von der amalfitanischen Kolonie im eigenen Hospital begrüßt und beherbergt.

Ob nun die Kaufleute, die Ingulf und sein Gefolge mit übers Meer nahmen, Genuesen oder Amalfitaner waren, das spielt die große Rolle nicht; die Gelegenheit war unstreitig gegeben. Damit bekommt die Beweisführung Coransons eine umgekehrte Richtung.

Welche Gründe Bischof Günther bewogen, doch wieder auf dem Landwege heimzufahren, wissen wir nicht. Auch nicht, wie viele ihm folgten. Naturgemäß sind die Nachrichten über die Heimkehr auch bei den gesprächigen Berichterstattern spärlich. Einen großen Raum in ihren Schilderungen nimmt nur der tragische Tod des Führers des Pilgerzuges

---

[35] Aus dieser Zeit stammt das Manuskript der Reise der Aetheria (Egeria) aus Montecassino (jetzt in Arezzo).

[36] Vgl. zuletzt darüber A. Hofmeister, Der Übersetzer Johannes und das Geschlecht Comitis Mauronis in Amalfi. Historische Vierteljahrschrift 27 (1932) S. 225 ff.

[37] Guarmani, Gl'Italiani, S. 19, fügt noch als Grund hinzu das Schisma der Griechen; ob mit Recht, dürfte dahingestellt bleiben. — Vgl. auch Vincent-Abel, Jérusalem, II, S. 646 ff.; S. 954 ff.

ein. Schon so nahe der Heimat, überfällt Bischof Günther auf einmal die tückische Krankheit, und er fühlt sofort, daß sein Ende kommt. Am Flußufer kniet er nieder, küßt die Erde und spricht: „Lob und Dank sei Gott dem Allmächtigen, der mich bis hierher geführt hat. Denn wo und wann ich auch sterben werde, ich bin gewiß, meine Getreuen werden meinen Leib in meine Heimat bringen." Günther schleppt sich noch einige Tage mit und stirbt dann, versehen mit den Sterbesakramenten, in der Nähe Stuhlweißenburgs am 23. Juli 1065. So tragisch endete für ihn und für sein Bistum die Pilgerfahrt.

In Bamberg setzte man dem Bischof die bezeichnende Grabinschrift:

„Insigni forma, statura, stemate, norma /
Presul Guntharius claruit; eximius /
Heinrici templo, vivis gemmis opulento /
Virtutum radiis praeditus est aliis. /
Dum solvit votum, quo se vovit dare totum /
Exul abit Solimam, repperit et patriam [38].

Durch ausgezeichnete Schönheit, Haltung, Abkunft und Sitte ist Bischof Günther herrlich gewesen; hervorragend in Heinrichs Tempel, dem an lebendigen Edelsteinen reichen, ist er begabt auch mit Tugendglanz. Da er das Gelübde löste, durch das er sich ganz hinzugeben versprochen hatte, ging er weit in die Ferne nach Jerusalem, um dort sein Vaterland zu finden.

Bischof Günther soll, wie an und für sich recht wahrscheinlich dünkt, auch ein Itinerarium seiner Heiliglandwallfahrt verfaßt haben; doch hat sich weder davon etwas erhalten, noch ist die erste Quelle, die diese Nachricht festhält, (Aventin), recht vertrauenswürdig [39].

---

[38] P. Jaffé, Monumenta Bambergensia, N. 30, S. 57 f. — Soliman bei Joranson, a. a. O. S. 9, Anm. 17 ist natürlich ein Druckfehler. — Die Grabplatte, die heute das oftmals verlegte Grab Bischof Günthers ziert, stammt aus späterer Zeit. Dehio, Der Bamberger Dom (München 1924) S. 34, Abb. 103 („Stil des späten 13. Jahrhunderts"). — E. von Guttenberg, Das Bistum Bamberg, S. 105.

[39] Vgl. dazu C. Erdmann, Studien zur Briefliteratur Deutschlands im 11. Jahrhundert, S. 102, Anm. 3.

Anhang

er Bericht über die Wallfahrt Ingulfs in seiner Historia Croylandensis in: erum Anglicarum scriptores, ed. Henricus Savile (Francoforti 1601) S. 904.

Ingulf war damals Sekretär des Fürsten der Normannen und verfügte über großen nfluß. Immer höher ging sein Streben. Da kam gerade die rechte Botschaft:

„Es wurde durch ganz Normannien bekanntgegeben, daß mehrere Erzbischöfe des eichs mit anderen Fürsten zusammen für ihr Seelenheil nach Art der Pilger und t schuldiger Andacht nach Jerusalem reisen wollten. Von dem Hof unseres Fürsten d Herrn gingen Adelige und einige Kleriker mit, deren erster und hervorragendster n war. Mit Erlaubnis unseres Fürsten und mit seiner Gunst rüsteten wir uns zur eise. Und wir zogen nach Deutschland (Alemaniam), dreißig Reiter und mehr, und ießen zum Mainzer Erzbischof. Als alles bereit war zum Aufbruch, waren wir mit n Bischöfen zusammen 7000. Wir kamen glücklich durch viele Länder und endlich ch Konstantinopel. Dort machten wir dem Kaiser Alexios (adorantes) unsere Auf- artung, und wir sahen die Hagia Sophia und verehrten unzählige Heiligtümer. ann zogen wir weiter nach Lycien und fielen in die Hände arabischer Räuber und urden vieler Gelder beraubt; viele starben, und wir entkamen selbst kaum der bensgefahr; endlich konnten wir fröhlich in der heißersehnten Stadt Jerusalem nziehen. Vom Patriarchen in Jerusalem selbst, Sophronius mit Namen, einem hoch- rwürdigen, achtbaren und heiligen Manne, wurden wir mit Zimbelgetön und rahlendem Lichterglanz empfangen, zur göttlichen Kirche des Heiligen Grabes eleitet, in feierlicher Begleitung sowohl der Syrer als auch der Lateiner. Was wir mit Gebeten gefleht, an Tränen geweint, an Seufzern ausgestoßen haben, das eiß allein der, dem die Grabeskirche gehört, unser Herr Jesus Christus. Vom orreichen Grabe Christi weg wurden wir zum Besuch der übrigen Heiligtümer r Stadt geführt, eine ungeheure Anzahl von Kirchen und Kapellen, die der Sultan chim längst zerstört hatte, sahen wir mit Tränen in den Augen. Alle Ruinen nerhalb und außerhalb der Stadt beklagten wir mit Tränen und Rührung, und r gaben zu ihrer Wiederherstellung kein geringes Scherflein. Wir hatten auch hnsucht, hinauszugehen ins Land, im heiligen Jordan uns zu baden und alle uren Christi mit Andacht zu küssen. Aber überall lauerten die arabischen Räuber f den Wegen; die Anwesenheit der räuberischen Scharen ließ es nicht ratsam scheinen, weiter von der Stadt fortzugehen. Da kam gerade eine Flotte der enuesen im Hafen Joppe an. In diese stiegen wir, als die christlichen Kaufleute re Waren abgesetzt und die heiligen Stätten besucht hatten, ein und vertrauten s dem Meere an. Wir wurden von den Wogen und den Stürmen tüchtig geschüttelt d kamen endlich nach Brindisi. Von da reisten wir durch Apulien nach Rom und suchten die heiligen Stätten der Apostel Petrus und Paulus und hatten Gelegen- it, viele Grabstätten der heiligen Martyrer in den Stationskirchen zu küssen. on hier gingen die Erzbischöfe und die deutschen Fürsten nach rechts ab, wir aber arschierten zur Linken gegen Frankreich zu und feierten einen rührenden Ab- hied. Und von den dreißig Reitern, als die wir stolz aus der Normandie ausritten, men kaum zwanzig arme Pilgerlein, zu Fuß, mit großer Schwachheit angetan, ch Haus."

Gregor X., der letzte Kreuzzugspapst
(1271—1276)

Von Dr. Wilhelm Hotzelt

Um die Mitte des 13. Jahrhunderts hatte Europa die Zeit seiner Kreuzzugsbegeisterung hinter sich, es wandte sich von den Palästinafahrten ab [1]. Für Kurie und Papsttum lag die Sache anders, noch lebte hier Begeisterung für den Kreuzzugsgedanken, hier trieb auch ein wohlverstandenes Interesse auf dem Wege zur Kreuzzugspolitik weiter. Freilich befand sich diese Linie wie überhaupt alles ums Heilige, Gelobte Land im unaufhaltbaren Sinken. Noch einmal aber erhob sich in einer Persönlichkeit kraftvolles Streben und Kämpfen um das Ideal zu einer beneidenswerten Höhe. Es ist wie das letzte Aufflackern vor dem endgültigen Erlöschen der Flamme.

Papst Gregor X. gibt durch sein Leben vor der Papstwahl, durch seine allgemeine Politik, durch seine Sorge für das Heilige Land während seines kurzen Pontifikates das Beispiel des letzten Kreuzzugspapstes.

Papsttum, Kaisertum, Palästina bewegten sich in jenen Jahren in einer sonderbaren Parallele. Unmittelbar nach dem Triumph über die Hohenstaufen war Klemens IV. in Viterbo am 29. November 1268 gestorben. Drei Jahre lang blieb die Christenheit ohne Oberhaupt. Obwohl niemand die Beratungen der Kardinäle in Viterbo störte, kein weltlicher Fürst ihre Beschlüsse hinderte, kein Parteitreiben der Städte sie beunruhigte, war keine Wahl zustande zu bringen. Der innere Zwiespalt der Kardinäle trug die Schuld an der Verzögerung der Wahl. Drei Jahre lang war Rom zu politischer und religiöser Ohnmacht verurteilt.

In Deutschland erlebte man die „kaiserlose, die schreckliche Zeit". Ausländische Prätendenten griffen nach der Kaiserkrone, der fremde König Richard von Cornwallis herrschte bis 1272 dem Namen nach, während König Philipp III. von Frankreich 1273 einen Anlauf wagte, und der 1257 gewählte König Alfons von Kastilien noch spät die Anerkennung zu erringen hoffte.

Die Existenz des Königreichs Jerusalem, das überhaupt nur mehr aus einigen Landstreifen an der Küste Palästinas mit den Städten Akkon und Tyrus und einigen Burgen der drei Ritterorden bestand — Antiochien war eben 1268 gefallen —, war stark gefährdet. In Sultan Baibars erwuchs

[1] Vgl. A. v. Hirsch-Gereuth, Die Kreuzzugspolitik Gregors X., Studien zur Geschichte der Kreuzzugsidee nach den Kreuzzügen. I (München 1896) S. 38.

n Gegner, der mit Kraft und Überlegung daranging, die Christen end-
ltig aus dem Heiligen Land zu vertreiben. Kraft und Sitten der Bewohner
d Verteidiger des Königreichs Jerusalem waren nicht dazu angetan,
el für sie zu hoffen, ihre Macht war geteilt in vielen Streitigkeiten
ntereinander. Zwei Herrscher stritten sich um die Krone, Hugo von
pern und Maria von Antiochien. Diese war nie verheiratet und schon
Jahre alt: sie wollte die Krone Karl von Anjou zuwenden, der für sich
e Rechte Kaiser Friedrichs II. und Konradins von Hohenstaufen auf
rusalem nutzbar zu machen versuchte. Diesen Sinn hatte auch die
ppellation der Maria von Antiochien an den Papst. Die Hilfe für das
eilige Land, die von Westen kam, reichte niemals hin, etwas Tatkräftiges
der Entscheidendes zu unternehmen. Wohl machte König Jakob von
ragon Anstalten zu einem Kreuzzug: er geriet in einen Sturm und verlor
ine Flotte. Deren klägliche Überreste kamen zwar nach Akkon und
nnten die hungernden Kreuzfahrer mit Lebensmitteln versorgen, aber
cht aus der Gefahr, die von Sultan Baibars drohte, erretten. Ludwigs IX.
n Frankreich Zug richtete sich nicht nach Palästina, sondern nach Tunis
d forderte das Leben des Königs (25. VIII. 1270). Einen Hoffnungsstern
ß das Erscheinen des Prinzen Eduard von England mit seinen englischen
d schottischen Kriegern am 9. Mai 1271 aufblinken, aber die Venezianer
ferten den Sarazenen Waffen, Schiffe, Kriegsmaterial. Prinz Eduard
ttete noch einmal Akkon und hob den Mut der Kreuzfahrer. Ganz schlimm
and es mit der geistlichen Leitung des Landes; der Patriarch von Jeru-
lem, ohnehin ein Kirchenfürst, dessen Sprengel zum größten Teil in der
and der Ungläubigen war, starb mitten in diesen Ängsten (21. IV. 1270)[2].
Nun aber stand der, vorläufig unerkannt, mitten unter ihnen, der ihre
ettung werden zu können schien: augenblicklich nur ein einfacher Pilger
geistlichem Gewande[3], bald aber Papst, Herrscher der Kirche. Es war
eobald Visconti, der im Sinne gehabt hatte, dem französischen Kreuzzugs-

[2] Vgl. dazu Hotzelt, Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge. Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande 29—32 (Köln 1940), 217 ff.

[3] Von einigen wird ohne Angabe einer Quelle (Külb, Geschichte der Missionssen nach der Mongolei während des 13. und 14. Jahrhunderts [1860] I, 3, S. 7 ff., nglois, Le règne de Philippe le Hardi, S. 63, Aufhauser, Christentum und ddhismus im Ringen um Fernasien, S. 102, Golubovich, Biblioteca bio-bibliofica della Terra Santa, II, S. 4) neuerdings Theobald Legat von Syrien genannt. Die Quelle ist der Bericht der Reisen der Brüder Niccolo, Maffeo und Marco Polo. Vgl. H. Michelaut und G. Raynaud, Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte (Geneve 1882) S. 209. Hier wird aber gesagt, daß Theald" Legat für das ganze Reich Ägypten gewesen sei. Das ist dann schon von M. Campius, Gregorii X. ex familia vicecomitum Placentine Pontificis Maximi ta (Romae 1655) S. 68 in „Legat für Syrien" umgebogen worden.

heere zu folgen, wenn es nach Palästina gegangen wäre. Er unternahm dann seine Kreuzzugsfahrt auf eigene Gefahr, in Brindisi erfuhr er noch den Tod Ludwigs IX., ließ sich aber dadurch in seinen Plänen nicht irremachen und langte im Herbst 1270 wohlbehalten in Akkon an[4]. Sein Aufenthalt im Heiligen Lande dauerte ungefähr ein Jahr, lange genug, um ihn die Verhältnisse im Heiligen Lande aus eigener Anschauung kennenlernen zu lassen. Hätte er nicht schon vorher eine heilige Begeisterung für die Terra Sancta mitgebracht, jedenfalls hätte ihn dieser Aufenthalt zum typischen Kreuzzugspapst gestempelt.

Theobald[5] Visconti war 1210 in Piacenza geboren. Er trat früh in den geistlichen Stand. Seine erste Bildungsstätte war das alte Kolleg des heiligen Dominikus[6]. Seit 1239 führte Visconti im Dienst des streitbaren Kardinals Jakob von Präneste, eines bedeutenden Gegners Kaiser Friedrichs II., ein unruhiges Wanderleben. Er begleitete den Kardinal auf seinen Reisen durch Frankreich und wurde, jedenfalls mit Hilfe seines Herrn, Kanonikus in Lyon und Archidiakon in Lüttich. Dadurch, daß Theobald krank daniederlag und seinen Herrn nicht begleiten konnte, wurde er vor dessen Schicksal bewahrt. Dieser fiel nämlich in die Hände seines Gegners und wurde gefangen nach Apulien gebracht. Kaum genesen, suchte Theobald für die Befreiung seines Herrn zu wirken, die endlich auch gelang. Nach der Wahl Innozenz' IV. (1241) sollte Theobald Bischof seiner Vaterstadt werden, er schlug es aber aus und blieb in Rom. Nachdem sein Patron 1244 gestorben war, ging er nach Lyon: der dortige Erzbischof Philipp schätzte ihn sehr als Berater[7]. Er wohnte da auch dem Konzil von 1245 bei. Dann erfüllte er seine Residenzpflichten in Lüttich und ging zeitweise nach Paris zu Studien. Dort lasen die großen Sterne Thomas von Aquin[8] und Bonaventura. In Lüttich geriet er in Gegensatz zu seinem Bischof, Heinrich von Geldern, der den reformfreudigen Archidiakon nicht gerne sah. Der Bischof soll ihn sogar mißhandelt haben[9]. Theobald zog es vor, wieder auf Reisen zu gehen: Im Jahre 1265 finden wir ihn als Reisebegleiter des Kardinallegaten Ottoboni

[4] Die Chronologie ist etwas verwirrt. Jedenfalls aber hat Potthast, S. 1651, nicht recht.

[5] Der Vorname wird sehr verschieden angegeben. Eine gute Übersicht bei Potthast, S. 1651.

[6] A. M. Bonucci, Istoria del Pontifice ottimo massimo il B. Gregorio X. Roma 1711. S. 9. — Diaccini, Il b. Gregorio X. e i Domenicani. Memorie Domenicani 43 (1926) S. 22. [7] „consilium rexit" Potthast 1651.

[8] Theobald Visconti genoß dessen Freundschaft. Castellinus, Tractatus de certitudine gloriae sanctorum, S. 456.

[9] Raynald, Annales 14, 271 N. 13. — A. Ciacconius, Vita et res gestae summorum pontificum Romanorum et SRE Cardinalium (Rom 1601) II, 185.

England. Hier lernte Theobald den kriegskundigen englischen Thron-
ger kennen, der später in seinen Kreuzzugsplänen eine bedeutende Rolle
ielen sollte. Der Legat brachte es bei dieser Reise so weit, daß Prinz
duard und sein Bruder am 24. Juni 1268 auf der Synode zu Southampton
s Kreuz nahmen.

Theobald widmete sich in den nächsten Jahren den Pflichten seiner
fründen, bis er schließlich seine längst geplante (1267 machte er in der
aulskirche in London das Gelübde) Palästinafahrt ausführte.

Bei den Vorbereitungen Ludwigs des Heiligen für seinen Kreuzzug
ng der Kardinallegat Rudolf von Albano ihm zur Hand, der am 15. März
70 feierlich in Paris einzog. Und da finden wir auch unseren Theobald
sconti wieder: Am 28. Dezember 1269 hat er dem König eine Geld-
mme zur Verwahrung während des Kreuzzuges übergeben[10]. Es geht
ch etwas zu weit, wenn aus diesem Zusammenwirken des späteren
pstes mit dem König Ludwig auf einen Einfluß des Königs auf die mehr
s ein Jahr später und nach seinem Tode stattfindende Papstwahl
schlossen wird[11]. Wann hat Theobald sich von dem Kardinallegaten
trennt, um nach Palästina zu gehen? Jedenfalls erst, nachdem klar
worden war, daß der Kreuzzug sein ursprüngliches Ziel verließ und
ch Tunis gelenkt wurde. Das geschah zu Cagliari, wo der Kardinallegat
inen Segen dazu gab[12]. Rudolf von Albano starb als eines der ersten
pfer in Tunis: Das wird wohl den ersten Anstoß für Theobald gegeben
ben, sich alsbald nach Palästina einzuschiffen.

Wo Theobald Visconti in Akkon sich einquartiert hatte, wissen wir nicht
hr. Daß er mit den beiden Konventen der Franziskaner und Dominikaner
reger Fühlung stand, dafür sind Anhaltspunkte vorhanden. Von des
pstes späteren Mitarbeitern lebte in jener Zeit der Franziskaner
dentius als Vikar der Provinz Terra Sancta in Akkon[13]. Von den Domi-
kanern liefert Wilhelm von Tripolis den Beweis für die Freundschaft
eobalds mit diesem Orden. Wilhelm von Tripolis widmete ihm seine
handlung „De statu Saracenorum" und vergaß nicht hinzuzufügen, daß
r Archidiakon ihn um die Abfassung der Arbeit gebeten habe[14].

[10] Bibliothèque de l'école des chartes 19 (1858) S. 285.
[11] Sternfeld, Ludwigs des Heiligen Kreuzzug nach Tunis, S. 189.
[12] Ebenda, S. 223.
[13] Golubovich, Biblioteca bio-bibliographica della Terra Santa e dell Oriente
ncescano II (Quaracchi 1912) S. 9 ff. — van der Vat, Die Anfänge der Fran-
kanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den moham-
danischen Ländern während des 13. Jahrhunderts. Missionswissenschaftliche
dien, N. R. 6 (1934) S. 89 ff.
[14] Zuerst veröffentlicht bei H. Prutz, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, S. 573 ff.
r Traktat ist sicher schon vor dem September 1271 verfaßt, sonst würde Wil-

Die beiden Konvente werden Theobald sicher in den Vorbereitungen für den Empfang der englischen Pilger unter Führung des Prinzen Eduard tatkräftig unterstützt haben. Einige Male bedurften die Engländer seiner gar sehr, um die zwischen ihnen ausgebrochenen Streitigkeiten zu schlichten [15].

Am 1. September 1271 ereignete sich das Unerhörte, daß die drei Jahre lang uneinigen Kardinäle beschlossen, Theobald Visconti, der ihnen kein Unbekannter war, jedoch ihrem Kollegium nicht angehörte, und wie sie wußten, so ferne, im Heiligen Lande, weilte, zum Papste zu wählen [16]. Gleich nach der Wahl machten die Kardinäle dem neuen Papste seine Erhebung bekannt und ließen ihn bitten, baldmöglichst aus dem Heiligen Lande zurückzukehren, damit die Kirche ihr langersehntes Oberhaupt bekäme [17]. Die Boten waren zwei Dominikaner, nach anderen der Templer Stephan von Lissy und der Ritter Fulko von Puetricart [18]. Die Kunde erregte bei den Kreuzfahrern lauten Jubel, denn jedermann war überzeugt, daß das Schicksal des Heiligen Landes nun in bewährte Hände gelegt worden sei. Es war der einzige Fall — freilich nicht im exakten Sinne —, daß der Papst im Heiligen Lande weilte: ja, man könnte sagen, daß sich Papsttum und Patriarchat des Heiligen Landes in einer Hand befanden; mit noch mehr Recht, wenn jene Nachricht, daß Theobald Legat von Syrien gewesen sei, wahr wäre. Patriarch Wilhelm war seit 21. April 1270 tot, ein neuer weder gewählt noch vom Papst ernannt [19].

Theobald Visconti traf nun nicht bloß alle Anstalten, um möglichst bald nach Italien zurückzukehren, sondern konnte auch eine vielversprechende, jedoch von keinem Erfolg begleitete Missionsgesandtschaft zum Großkhan der Mongolen abfertigen. Im Herbst 1269 hatten die beiden venezianischen Asienfahrer Niccolo und Maffeo Polo nach dreijähriger Reise wieder Syrien erreicht und kamen nach Akkon. Der Großkhan der Mongolen hatte den Venezianern aufgetragen, zu melden, daß er Neigung habe, die Lehren des Christentums kennenzulernen: er lasse den Papst bitten,

helm von Tripolis in der Widmung nicht vom Archidiakon „Theald" sprechen. Das in Kapitel 22 erwähnte Datum (22. VII. 1273) ist sicher ein späterer Zusatz, wie überhaupt mehrere Zusätze weit über das ersterwähnte Datum hinausgehen.

[15] Walter, Die Politik der Kurie unter Gregor X., S. 24.

[16] Walter, Die Politik der Kurie, S. 24. — Vgl. auch R. Sternfeld, Der Kardinal Johann Gaetan Orsini (Papst Nikolaus III.) 1244—1277. Historische Studien 52 (Berlin 1905) S. 181 ff.

[17] Raynald, Annalen 1271, § 16, 17. — Campi, Storia di Piacenza II, 409.

[18] Vgl. Röhricht, Geschichte des Königreiches Jerusalem, S. 961, Anm. 3. — van der Vat, a. a. O. S. 100.

[19] 1271 März 11 kommt ein Magister Raimundus, Canonicus Nicosiensis et vicarius patriarchae Jerosolymitani vor. Röhricht, Regesten des Königreichs Jerusalem, I N. 1373.

100 Gelehrte nach China zu senden, um sein Volk in den abendländischen Wissenschaften und im christlichen Glauben zu unterrichten[20]. Briefe des Großkhans an den Papst bestätigten das Vorhaben. In Akkon hörten die Venezianer, daß noch kein neuer Papst gewählt worden sei. Sie fuhren deshalb, das Ergebnis der Papstwahl abzuwarten und ihre Heimat wiederzusehen, nach Venedig. Nach zweijährigem Zusehen traten sie im Jahre 1271 die Rückreise nach dem Fernen Osten an. In Armenien erreichte sie die Nachricht von der Wahl des neuen Papstes: sie begaben sich sofort nach Akkon, der Papst gab ihnen Briefe mit an den Großkhan sowie ein Fläschchen Öl vom Heiligen Grabe. Die andere Bitte konnte er dem Herrscher so schnell nicht erfüllen, statt hundert Priester begleiteten bloß zwei Dominikaner, Nikolaus von Vicenza und Wilhelm von Tripolis die Kaufleute. Da diesen beiden die Reise wegen des Einfalls des Sultans Baibars in Armenien zu gefährlich erschien, kehrten sie um, nachdem sie ihre Briefe ihren weltlichen Begleitern übergeben hatten[21].

Der neue Papst ließ auch schon in Palästina sein Auge nach der Richtung schweifen, von der seiner Meinung nach viel für die Rettung Palästinas zu hoffen war, nach Konstantinopel: die Einigung der römischen und griechischen Kirche schien ihm Vorbedingung für alle Versuche, dem Christentum im Orient zum Durchbruch zu verhelfen. Diese Einigung war ihm neben der Rettung des Heiligen Landes das Hauptziel seines Pontifikates. Daher trat Gregor X., obwohl er wissen mußte, daß die Kardinäle in dieser Sache ganz anders dachten, mit Kaiser Michael Palaiologos in Verbindung und leitete so schon die Aktion auf dem folgenden Konzil von Lyon ein[22]. Freilich so weit ging er nicht, wie Kaiser Michael es vorgeblich erwartet hatte, daß er auf seiner Reise nach Rom Konstantinopel berührt hätte[23].

Nun rüstete der neu erwählte Papst zum Abschied von Palästina. Seine letzte Predigt stimmte er auf den Gedanken, der ihm Programm wurde und blieb: „Wenn ich Dein vergäße, Jerusalem, so sollte meine Rechte in Vergessenheit geraten, und die Zunge sollte mir am Gaumen kleben."

---

[20] Vgl. J. Witte, Das Buch des Marco Polo als Quelle für die Religionsgeschichte (Berlin 1916) S. 7. — Aufhauser, Christentum und Buddhismus, S. 102.

[21] Müller, Die Legationen unter Papst Gregor X., Römische Quartalschrift 37 (1929, S. 58 rechnet die Abordnung dieser Missionäre bereits zu den Legationen des Papstes.

[22] Ausführungen darüber bei Golubovich, Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa I, 285 ff.; II (1906) 283 ff. — Vgl. dazu Pachymeres, De Michaele Palaeologo. PG 144, 822 ff. Bonner Ausgabe I, 369.

[23] Vgl. Hefele-Leclerq, Histoire des conciles d'après les documents originaux VI (Paris 1912) S. 126. — F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 562—1453. III (München 1931) N. 1986, S. 58.

Psalm 136, 5. 6. Er versprach, baldige und reichliche Hilfe zu senden[24]. Am 19. November 1271 bestieg er eines von den Schiffen, die ihm die Kardinäle[25] bzw. Karl von Anjou, König von Sizilien, entgegengesandt hatten[26]. Es begleitete ihn ein Dominikaner, Johannes de Subgromineo, der später das Amt eines Eleemosynarius an der römischen Kurie erhielt[27]. Seine Fahrt war glücklich und blieb von Unfällen verschont.

Am 1. Januar 1272 landete der Papst im Hafen von Brindisi, den er als einfacher Pilger verlassen hatte. Nach kurzer Rast zog er nach Benevent, wo ihn König Karl von Anjou mit seinem Hofe begrüßte: dieser begleitete ihn durch die Städte seines Reiches. Allenthalben kamen Gesandte entgegen, um den Papst zu begrüßen. Das erste Ziel war Viterbo: hier legte der Papst sich den Namen Gregor X. bei, der sein Programm andeuten sollte.

Ganz naturgemäß war es Gregors[28] erstes Geschäft, in Viterbo die Kardinäle um sich zu versammeln und mit ihnen über den Zustand des Heiligen Landes sowie über die Unterstützungsmaßregeln für dasselbe zu beraten. In dieser Frage waren sich Papst und Kardinäle einig, die übrigen schwebenden Fragen spalteten die maßgebenden Leiter der Kirche nur zu sehr. Schon in dem Brief, mit dem die Kardinäle dem Papst seine Wahl angezeigt hatten[29], ward ihm bedeutet, daß sie ihn deshalb gewählt hätten, weil er das Heilige Land besucht und seine Nöte kennengelernt habe. An den Besprechungen, die eine volle Woche dauerten, und bei denen auch der Plan gefaßt wurde, ein allgemeines Konzil zusammenzuberufen, haben nicht nur die Kardinäle teilgenommen, sondern auch andere Männer, denen die Verhältnisse im Osten bekannt waren[30]. An solchen ist in der damaligen Zeit des regen Orientverkehrs am päpstlichen Hofe kein Mangel gewesen. Der Erzbischof von Korinth wurde in der ersten Märzhälfte an den französischen Hof geschickt: er sollte sich vor allem um die Schiffe kümmern, die der König von Frankreich ins Heilige Land zu schicken gedachte, außerdem sollte er dem König die Hilflosigkeit des Heiligen Landes

[24] Bei Marino Sanuto. Bongars, Gesta Dei per Francos II, 225 ff.

[25] Anonymus Placentinus, S. 554.

[26] Annales Jannenses, MGSS 18, S. 272. — Vgl. Riccio Minieri, Regno di Carlo I. di Angiò negli anni 1271 e 1272, S. 47, 52.

[27] Tholomäus Lucensis ed. B. Schmeidler. MGSS N. F. VIII, S. 178.

[28] Über die allgemeine Politik Gregors sowie über die Verhältnisse an der Kurie orientiert am besten R. Sternfeld, Der Kardinal Johann Gaëtan Orsini (Papst Nikolaus III.) 1244—1277. Historische Studien 52 (Berlin 1905), S. 184—237, wo auch die Literatur verzeichnet ist. Neuestens E. Nasalli Rocca di Corneliano, Problemi religiosi e politici del ducento nell' opera di due grandi Italiani (Piacenza 1938), S. 144—151.

[29] Raynald, Annales 1271, § 15, 16. [30] Ebenda, 1272, § 22—25.

schildern und ihn um eine Anleihe bitten[31]. Gleichzeitig unterstützten Schreiben an die Königinmutter sowie verschiedene Bischöfe die Sendung des Erzbischofs von Korinth. Damals entstand auch ein Plan, der die Kreuzzugssache wirksam fördern sollte: Der Dominikaner Gottfried von Beaulieu bekam den Auftrag, ein Leben des frommen Königs Ludwig IX., des Vaters des gegenwärtigen Königs Philipp, zu verfassen: es war der erste Schritt zur Einleitung der Kanonisation des heiligen Ludwig. Gregor X. erhielt damals 25 000 Mark Silbers von König Philipp, der selbst ein eifriger Anhänger des Kreuzzugs war: er war ja auch durch das Gelübde gebunden, das er nach der Rückkehr von Tunis im Hafen von Trapani zusammen mit Karl von Anjou und seinen Baronen abgelegt hatte, innerhalb dreier Jahre einen Kreuzzug zu unternehmen. Ja, König Philipp zeigte sogar einen Eifer, der dem Papste wenig angenehm, vielleicht verdächtig war. Gegen Ende des Jahres 1272 sandte König Philipp eine Abordnung, darunter seinen palästinischen Stellvertreter, Johann von Akkon, zum Papst, um ihn von seinem Vorhaben, einen Kreuzzug zu unternehmen, zu benachrichtigen. Papst Gregor aber dachte sich den künftigen Kreuzzug nicht als das Unternehmen einzelner, sondern als einen großen, allgemeinen: das Konzil sollte erst die Kräfte sammeln, vor allem die Geldmittel. Die gesamte Streitkraft Europas, von den Griechen unterstützt — ja sogar auf die Mongolen rechnete er zeitweise —, sollte sich auf die Mohammedaner werfen. Die Leitung des Unternehmens gedachte der Papst selbst in der Hand zu behalten, das „magnum passagium" wollte er bestimmen, ja er selbst wollte in eigener Person mitziehen[32]. Kein Wunder, daß er deshalb das Anerbieten des französischen Königs mit freundlichem Dank und väterlichen Ermahnungen ablehnte[33].

Bevor nun an die endgültige Vorbereitung des Konzils und seine öffentliche Ankündigung gegangen wurde, wollte der neue Papst in Rom einziehen und priesterliche Weihe, bischöfliche Konsekration und päpstliche Krönung erhalten. Er brach deshalb von Viterbo auf (11. III.), Rom entgegen, das schon sehnsüchtig harrte, denn seit langer Zeit hatte kein Papst mehr in der Ewigen Stadt residiert[34]. Am 13. März zog er in Rom ein und wurde, nachdem er sich Priester- und Bischofsweihe hatte geben lassen, am

[31] Briefe Gregors vom 4./5. März 1272. Guiraud, Régistres de Grégoire X. N. 342—348. Zu dieser Sendung des Erzbischofs von Korinth vgl. auch Müller, Die Legationen unter Papst Gregor X., S. 60.

[32] Brief Gregors an König Philipp 31. VII. 1274 bei Langlois, Le règne de Philippe III. le Hardi, S. 419.

[33] Raynald, Annales 1272, § 7, undatiert.

[34] Vgl. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, V, 430.

27. März gekrönt. Das Zeremoniale Gregors X. gibt uns köstlichen Aufschluß darüber [35].

Für alle seine Arbeiten hatte Gregor X. die beste und willkommenste Stütze am Dominikanerorden. Alle wesentlichen Ratgeber und Organisatoren entnahm er ihm. Johannes von Vercelli, dem nachmaligen Ordensgeneral, wurde die Vorbereitung des Konzils anvertraut: er hatte in Toskana und in der Lombardei wie in Venetien viel zur Versöhnung der Gemüter getan. Das „Opus tripartitum", eine Vorbereitungsschrift für das Konzil von Lyon, stammt von einem weiteren Dominikaner, Humbert von Romans [36]. Als Vikar in Rom zur Zeit des Konzils von Lyon ließ Gregor den Dominikaner Aldobrandini Cavalcanti zurück. Auf dem Konzil spielte der Dominikanerkardinal Peter von Tarantasia, Dekan des Heiligen Kollegs, eine Rolle [37]. Die Einleitung der Verhandlungen mit den Griechen lag in seiner Hand. Sein Verdienst ist auch das neue Papstwahldekret, dem alle anderen Kardinäle widerstrebten. Der Einfluß dieses Dominikaners ließ auch nach dem Konzil nicht nach, beständig ist er um den Papst, den er auch in seiner Sterbestunde nicht verließ [38]. Einen weiteren Mitarbeiter nennt Papst Gregor in seinem Brief an den König von Frankreich [39], Magister Wilhelm von Matiscon, „Capellanum nostrum generalem, causarum nostri palacii auditorem". Durch direktes Eingreifen in einen in England auftauchenden Streit ernannte der Papst den englischen Dominikanerprovinzial Robert Kilwardby zum Erzbischof von Canterbury [40].

Da der Papst zum Patriarchen von Jerusalem ebenfalls einen Dominikaner ernannte, wurde auch die Kreuzzugs- und die Heilig-Land-Frage eine Domäne der Dominikaner. Freilich stellten diese schon einen Hauptteil der Geistlichkeit des Heiligen Landes, und Thomas von Lentino selbst war bereits als Bischof von Bethlehem und als apostolischer Legat längere Zeit in Palästina gewesen [41], infolgedessen gleichsam prädestiniert für diesen Posten. Thomas wurde noch zur Zeit des Aufenthaltes des Papstes in Viterbo zum Patriarchen ausersehen, die für ihn ausgestellten zahlreichen päpstlichen Urkunden und Erlasse [42] ziehen sich über die ganze Zeit des

[35] Ordo XIII bei Mabillon, Musei Italici II (Paris 1724), S. 221—241. — Vgl. A. Stroick, Zum Zeremoniale Gregors X. Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 55 (1935), S. 305 ff.

[36] Vgl. Heintke, Humbert von Romans. Historische Studien 222 (1930), S. 117 ff.

[37] 1272 Erzbischof von Lyon, Pfingsten 1273 Kardinal, 1276 Gregors Nachfolger.

[38] Diaccini, Il b. Gregorio X. e i Domenicani, S. 23 ff.

[39] Biblioteca Vallicelliana, Rom, CN. 49, fol. 33.

[40] Vgl. E. Sommer-von Seckendorff, Robert Kilwardby und seine philosophische Einleitung: „De ortu scientiarum". Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 55 (1935), S. 312 ff.

[41] Vgl. Hotzelt, Kirchengeschichte Palästinas, S. 220 ff.

[42] Bei Guiraud, Les régistres, N. 8, 10, 11, 13, 15, 17, 26, 365, 366, 794.

ahres 1272 hin. Als erste Aufgabe erhielt der Patriarch, der zunächst noch icht so schnell nach dem Heiligen Lande ging, den Auftrag, bei Karl von njou, dem König von Sizilien, mit Geld und guten Worten dafür zu sorgen, aß dieser ein Heer und eine Flotte ausrüste, um dem Heiligen Lande Hilfe u bringen [43]. Karl von Anjou hatte nämlich, als er 1266 Herr des Königeichs Sizilien geworden war, gelobt, mit Hilfe des Papstes 30 Schiffe ausurüsten und eine Kreuzfahrt zu unternehmen. Deshalb konnte sich der Papst, nachdem der Anjou lange Zeit sich ganz anderen Aufgaben gewidmet nd gerade durch den Kampf gegen die Staufer dem Sultan Baibars ielegenheit gegeben hatte, den größten Teil der christlichen Besitzungen m Morgenlande an sich zu reißen, an dessen Kreuzzugsgelübde halten. reilich, der König benutzte das Kreuzzugsgelübde lieber als ein Mittel, um eine Machtstellung in Italien zu stützen, und zog es vor, mit dem Sultan inen Waffenstillstand zu schließen, der gerade den für die Sache des eiligen Landes Begeisterten recht schmählich erschien (22. IV. 1272). Den reuzzug seines Bruders aber, des Königs Ludwig von Frankreich, hatte r nach Tunis abzulenken verstanden.

Beständig wandte der Papst dem Fortgang der Vorbereitungen zum reuzzug seine Aufmerksamkeit zu, ob es sich um Werbungen von Rittern der um Schiffe zur Überfahrt des Patriarchen oder um finanzielle Transktionen handelte. Es wurde auch alles getan, um die Herrscher Europas ür den Kreuzzug zu gewinnen: König Philipps von Frankreich Pläne rauchte er bloß in die richtigen Bahnen zu lenken; Rudolfs von Habsburg usage, dessen Vater im Heiligen Land gestorben war [44], erhielt er in Lauanne [45], wo er auf der Rückreise von Lyon mit ihm zusammenkam. Das reuzzugsgelübde spielte bei den Verhandlungen über die Anerkennung ine überragende Rolle. Auch König Ottokar von Böhmen zeigte sich willährig [46], wenn auch dieser von vorneherein als der unsicherste Faktor ewertet wurde. Auch an die Städte Pisa, Genua, Venedig, Marseille, welche benso wichtige Faktoren einer wirkungsvollen Kreuzfahrt waren wie die errscher, ergingen die Forderungen an Schiffen, Soldaten, Geld.

Inzwischen ging in Palästina allerhand vor sich. Der Kreuzzugsheld Prinz duard von England, Papst Gregor wohlbekannt, entging mit knapper Not

[43] Potthast 20534.

[44] Empfehlungsbrief an die Kardinäle 22. XII. 1273. Emler N. 846. — Papst regors X. Stellung zu Rudolf von Habsburg ausführlich bei Sternfeld, a. a. O., 211 ff.

[45] Hier war auch eine Gesandtschaft des Kaisers Michael des Palaiologen, die er den Kreuzzug verhandelte, geführt von Georg Metochites, Archidiakon von Sophia. — Vgl. Laurent, Grégoire X. et le projet d'une ligue antiturque. Échos Orient 37 (1936) S. 265. [46] Vgl. Walter, a. a. O., S. 82, S. 87.

einem Attentat und lag lange Zeit krank in Akkon darnieder. Unterdessen schloß Karl von Anjou seinen Waffenstillstand mit Sultan Baibars, ohne daß Prinz Eduard den Abschluß des Vertrags hätte verhindern können[47]. Gregor X. hatte selbst von diesen Dingen keine Ahnung: er suchte gewissen Gefahren vorzubeugen, indem er die Seestädte warnte, Waffen, Eisen, Lebensmittel, Schiffsholz auszuführen, also Dinge, die irgendwie zur Unterstützung des Feindes dienen konnten[48]. Sichere Informationen erhielt der Papst über das Heilige Land erst, als Prinz Eduard von England auf der Rückreise von Palästina nach Orvieto an den Hof des Papstes kam. Er blieb zwei Monate beim Papst[49].

Bald wurde die Sorge des Papstes ums Heilige Land durch wichtigere Dinge zurückgedrängt, er wußte ja auch die Angelegenheit in guten Händen. Ihm lag jetzt besonders die Frage der Gewinnung der Griechen zur Union mit der römischen Kirche am Herzen. Und hier hatte er alle Hände voll zu tun, um den Mann, den er so notwendig brauchte und der stets eigensüchtige Ziele im Auge hatte, Karl von Anjou, von Abenteuern zurückzuhalten, die des Papstes Zielen entgegen waren. Karls von Anjou Plan ging dahin, die Griechen durch einen kriegerischen Angriff seinem Reich einzuverleiben und er hatte dazu schon alle Vorbereitungen getroffen. Das widersprach allen Grundsätzen und Plänen des Papstes. Er hielt unerschütterlich an seinem Vorsatz fest, die Griechen auf gütlichem Wege zum Anschluß an die Kirche Roms zu bringen.

Gregor X. bewegte sich bei seinen Bemühungen um die Union mit den Griechen nicht auf den hochpolitischen Bahnen, denen seine Vorgänger gefolgt sind. Nicht etwa als Gegenspiel gegen die Macht Frankreichs, besonders Karls von Anjou, faßte er seine Verhandlungen mit Kaiser Michael Palaiologos auf, nicht um gegen die byzantinischen Pläne des Königs von Sizilien Front zu machen, nicht um dem Anjou den Weg nach Konstantinopel zu verlegen, bemühte er sich um die Union der Kirchen. Er verfocht auch nicht die politischen Interessen der Kurie damit, ihm stand der große Kreuzzug zur Befreiung des Heiligen Landes im Mittelpunkt seines ganzen Denkens und für diesen erhabenen Zweck diente ihm in Übereinstimmung mit seinen hohen Idealen die friedliche Heranziehung der Griechen. Es liegt der Vergleich mit Ludwig dem Heiligen nahe, der während des päpstlichen Interregnums in ähnlicher Weise dachte, als Kaiser Michael

[47] Hirsch-Gereuth, Die Kreuzzugsidee, S. 12. — Eine andere Darstellung hat Röhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem, S. 962. Vgl. auch Röhricht, Études sur les derniers temps du royaume de Jérusalem, Archives de l'Orient latin 1 (1887) S. 624.

[48] Guiraud, Les régistres, N. 351 ff.

[49] Pauli, Geschichte von England, IV, S. 5 ff. — Walter, a. a. O., S. 57 ff.

m seine Bereitwilligkeit zur Union zum Ausdruck brachte [50]. Ludwig war ch darüber klar, daß ein Krieg gegen das griechische Reich, wie er in anchen Köpfen als Ideal spukte, dem Heiligen Land keine Rettung bringen onnte, daß im Gegenteil dadurch dem wirklichen Kreuzzug nur Kräfte ntzogen wurden. Darum suchte er die politische Frage durch die Vermitt-ng bei seinem Bruder zu lösen, die kirchliche durch wohlwollende Über-eisung an die Kardinäle zu fördern. König Ludwig hielt damals während er Sedisvakanz gleichsam die Kontinuität der Unionswilligkeit aufrecht.

Noch ein wichtiges Moment ist bei den Verhandlungen des Papstes mit em byzantinischen Kaiser nicht zu übersehen. Er machte die Tore der mischen Kirche weit auf und ging darin bedeutend über die Zugeständnisse einer Vorgänger hinaus. Bei den unmittelbaren Vorbereitungen zur Voll-ehung der Union ließ er dem Kaiser die Freiheit, zuerst die Grundlage Wirklichkeit werden zu lassen, auf der der religiöse Friede besser gedeihen önne, die Herstellung der Einigkeit unter den Herrschern. Und es bedeutete ir den Papst ein schweres Werk, Karl von Anjou von den Angriffsabsichten uf das griechische Reich abzubringen. Gregor tat nichts weniger, als daß er em Kaiser gestattete, die kirchliche Union erst dann zu vollziehen, wenn or, auf oder nach dem Konzil ein weltlicher Friede zwischen den Griechen nd Lateinern durch päpstliche Vermittlung zustande gebracht worden ei [51]. Merkwürdigerweise machte aber der griechische Kaiser von diesem cheinbar für ihn doch so vorteilhaften Angebote keinen Gebrauch. Seine esandten erklären vielmehr in Lyon spontan und bedingungslos die Ver-nigung mit der römischen Kirche mit Ablegung des vorgeschriebenen laubensbekenntnisses. Die Erklärung dafür wurde mit recht verschiedenen egründungen gesucht. Während Norden [52] es der Schwäche und Kopf-sigkeit des griechischen Kaisers zuschieben möchte, gibt Haller im Gegen-tz dazu die ganz veränderte Lage im Frühjahr 1274 an: Der Kaiser konnte mals leicht auf einen Waffenstillstand verzichten, weil ihm ein solcher nur ie Hände gebunden hätte: er war in dieser Zeit militärisch beträchtlich im orteil [53].

Wir müssen noch einen Blick auf die äußerlichen Vorbereitungen der nion zu Lyon werfen, weil sie uns die umfassende Fürsorge des Papstes

---

[50] Vgl. Norden, Das Papsttum und Byzanz, S. 465 ff.

[51] Ebenda, S. 495 ff. — Müller, Die Legationen unter Papst Gregor X., S. 75 ff.

[52] Das Papsttum und Byzanz, S. 465.

[53] Haller, Das Papsttum und Byzanz. Historische Zeitschrift 99 (1907), S. 32. ie Erneuerung des Vertrags von Viterbo erfolgte nicht, wie Norden meint, im erbst 1273, sondern im Mai 1274. — Das politische Widerspiel, das immer die eschehnisse im Westen begleitete, bei N. Laurent, Grégoire X. et le projet d'une çue antiturque. a. a. O., S. 261 ff.

offenbaren. Gregor X. verlangte von Karl von Anjou (Nov. 1272) Zusicherung freien Geleits für die feierliche griechische Konzilsgesandtschaft, zu deren Absendung er den Palaiologen einlud [54]. Nicht leicht erreichte das der Papst [55], endlich verstand sich der König doch dazu (7. I. 1274). Der Papst sah sich auch noch zu einer besonderen Vorsichtsmaßregel gezwungen: er wandte sich nicht nur an verschiedene Stellen um Schutz der griechischen Delegation, er beauftragte den Abt von Montecassino, wenn er etwas von der bevorstehenden Landung der griechischen Delegation höre, sich sofort zum Hafen zu begeben und sich um sie anzunehmen [56]. Der Papst erreichte noch mehr, er wußte Karl von Anjou zu veranlassen, die Ausführung des Vertrages mit Balduin, dem nun schon seit 1261 seines Reiches beraubten lateinischen Kaiser von Konstantinopel, zur Eroberung des byzantinischen Reiches, nach dem Karl 2000 bewaffnete Reiter Frühjahr 1274 zu stellen gehabt hätte, um ein Jahr hinauszuschieben. Freilich wurde Karl noch ein anderer Strich durch die Rechnung gemacht: Kaiser Balduin starb im Dezember 1273. Während nun Papst Gregor wieder eine Gesandtschaft von vier Franziskanern, der auch der spätere Papst Nikolaus IV. angehörte, nach Konstantinopel schickte [57], beauftragte er den Abt von Montecassino, der die griechischen Gesandten zum Konzil nach Lyon geleitete und sie wieder zurückführte, in der Zwischenzeit zu Kaiser Michael Palaiologos zu gehen, und um den Abschluß eines Friedens mit den beiden Herrschern Karl von Anjou und Philipp von Frankreich sich zu bemühen [58]. Der Friede kam auch wirklich zustande (Ende Oktober 1274).

Die Gesandtschaft, welche sich von Griechenland aus zum Konzil von Lyon begab, hatte stürmische Überfahrt, ein Schiff ging sogar unter. Sie kam noch früh genug zum Konzil, für das im April 1273 Lyon als Ort bestimmt worden war. Im Juni befand sich Gregor X. bereits auf dem Wege nach Lyon [59], wohin ihm die griechische Gesandtschaft folgte, die im

[54] Potthast 20639, Guiraud, Régistres, N 198, S. 75. Brief vom 7. XI. 1272. Die Einladung des Kaisers Michael und des Patriarchen Joseph zum Konzil, die eine aktenmäßige Darstellung der früheren Verhandlungen gibt, war schon am 24. X. 1272 ergangen. Guiraud, Régistres, N. 194, S. 67 ff.

[55] Norden, S. 511 ff. — Müller, Die Legationen unter Gregor X., S. 93.

[56] Potthast 20764. — Vgl. A. Saba, Bernardo i Ayglerio, abate di Montecassino. Miscellanea Cassinese a cura dei monaci di Montecassino 8 (Montecassino 1931) S. 94 ff.

[57] Golubovich, Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa I (1903), S. 283, 292. — Hefele-Leclerq VI, 157, Anm. 1, bemerkt, daß Rom bei der Auswahl seiner Gesandten für den Osten keine glückliche Hand hatte.

[58] Potthast 20870, 20871. 28. VII. 1274.

[59] Vgl. A. Callebaut, Le voyage du B. Grégoire X et de S. Bonaventure au concil de Lyon et la date du sacre de S. Bonaventure. Archivum Franciscanum historicum 18 (1925) S. 169 ff.

wesentlichen aus dem früheren Patriarchen Germanos und dem Bischof von Nicäa, Theophilos, bestand. Als Dolmetscher war von Kaiser Michael der griechische Franziskaner Johannes Parastron gesandt worden, der der Sache der Union wesentliche Dienste leistete, dessen Bedeutung aber auch nicht überschätzt werden darf [60].

Die Verhandlungen auf dem Konzil von Lyon zwischen den griechischen Gesandten und den Konzilsvätern gingen so gut vonstatten, daß am 29. Juni die Union beschlossen wurde. Während des feierlichen Amtes wurde das Evangelium auch in griechischer Sprache gesungen, ebenso das Credo; das Filioque wurde in besonderer Betonung dreimal wiederholt [61]. Am 6. Januar 1275 wiederholte sich dieser Vorgang in Konstantinopel in Anwesenheit der römischen Abgesandten und anderer, auch des Abtes von Montecassino und des Franziskaner-Dolmetschers Johannes Parastron [62]. Papst Gregor X. wurde dabei als Summus Pontifex und ökumenischer Papst der ganzen Kirche proklamiert.

In der 6. Sitzung des Konzils, am 6. Juli, in der die griechischen Gesandten hinter den Kardinälen Platz genommen hatten, drückte der Papst seine Freude über die Union aus und ließ dann eine lateinische Übersetzung der Briefe verlesen, in denen der Kaiser, die Prälaten der griechischen Kirche und der Kronprinz ihren Glauben bekannten [63]. Dann verkündete im Namen des Kaisers der Logothet vor dem Konzil die Abschwörung des Schismas, die Annahme des Glaubens, wie ihn das vorher verlesene Symbolum enthielt, die Anerkennung des Primats und den Gehorsam gegen die römische Kirche. Der Papst stimmte das Tedeum an und predigte dann über den Text: Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum. Dann begann er lateinisch das Credo zu singen, das darauf von den griechischen Delegierten und ihrem Gefolge sowie von den griechischen Bischöfen und Äbten aus dem Königreich Sizilien griechisch gesungen wurde.

Der erste Kanon der Konstitutionen des Konzils, die am 1. November veröffentlicht wurden, stellt kurz den Glauben an den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne dar, die Lehre, deren Bekenntnis die Griechen nun mit der römischen Kirche vereinigt hatte.

---

[60] Golubovich, a. a. O. II, 288 ff. Parastron stand nicht im Dienste des Papstes, wie Pachymeres sagt. Vgl. Haller, Papsttum und Byzanz, S. 10.

[61] Mansi, Concilia, 24, 64 ff. — Hefele-Leclerq, 6, 173.

[62] Golubovich, a. a. O. I, 289.

[63] Das Symbol, das in diesen Briefen enthalten war, bei Hefele-Leclerq, 6, 175. Eine kurze Darstellung des Vorgangs von G. Golubovich unter dem Titel L'apostolato francescano per il ritorno dei separati all'unità romana im Osservatore Romano vom 22. April 1938, abgedruckt in Studi Francescani 35 (1938) S. 179—185.

„Daß gerade ihm (Gregor X.) dieser große Wurf gelang, muß zunächst aufs höchste wundernehmen. Dieser ideal veranlagte, unpolitische Papst schien weniger als jeder andere dazu geeignet, die Verhandlungen mit einem nüchternen Realpolitiker, wie es der griechische Kaiser war, zu einem Abschluß zu bringen", so lautet das eine Urteil über Gregor [64]. „Ein zwar von idealen Zielen geleiteter, aber auch sehr geschickter und bei aller Ruhe unerschütterlicher, zäher Diplomat, dem sein großer Erfolg wahrlich nicht im Schlafe zuteil ward", so lautet das andere Urteil [65]. Und Haller betont gegenüber Norden, der gerne Faktoren den Erfolg zusprechen möchte, die außerhalb der Persönlichkeit des Papstes liegen, daß „die Union ein wirkliches Meisterstück war", „eine höchst glückliche und erfolgreiche Kombination von kühner Kriegführung und vorsichtiger Unterhandlung."

Bevor wir uns nun den weiteren Ereignissen um das Konzil von Lyon zuwenden, sei ein Blick auf das fernere Schicksal der glücklich zustande gebrachten Union geworfen.

Daß die Union der griechischen und lateinischen Kirche wenigstens einige Jahre Bestand hatte, ist vor allem dem Patriarchen von Konstantinopel, Johannes Bekkos, zu danken. Seine Erfahrungen und Erlebnisse führten ihn 1275 auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel, nachdem die vorhergehenden Patriarchen gezeigt hatten, daß sie kein Verständnis für die Union besaßen [66]. Sein Vorgänger, Patriarch Joseph, glaubte es nicht verantworten zu können, der Union zuzustimmen [67]. Johannes Bekkos aber unterzeichnete die Briefe des byzantinischen Klerus an Gregor X., die der Kaiser zum Erweis des Ernstes seiner Unionsbestrebungen brauchte.

Noch vor dem Tode des Papstes wurde Johannes Bekkos 1275 Patriarch. Es war notwendig, wenn das zu Lyon beschlossene Werk der Union gelingen sollte. Auf einer Generalsynode im Jahr 1276 verkündete er unter Teilnahme der römischen Legaten das Dogma vom Ausgang des Heiligen Geistes auch vom Sohne. In Briefen und Schriften verteidigte er offen die Rechte und Vorrechte Roms. Freilich die Nachfolger Gregors X. machten ihm seine Stellung schwer, da sie die Preisgabe der Gebräuche und Gewohnheiten der Ostkirche verlangten. Der erbittertste und tätigste Gegner des unionsfreundlichen Patriarchen war der Patriarch Gregor von Jeru-

---

[64] Norden, Das Papsttum und Byzanz, S. 491. — Vgl. zu dieser Äußerung die Ausführungen Hallers a. a. O., S. 30.

[65] Haller, Das Papsttum und Byzanz. Historische Zeitschrift 99 (1907), S. 30.

[66] Vgl. LTK 5 (1933), S. 481 f. (V. Laurent).

[67] Sein diesbezügliches urkundliches Bekenntnis bei V. Laurent, Le serment antilatin du patriarche Joseph I er (Juin 1273). Echos d'Orient 27 (1928), S. 405 ff.

alem. Er trat nicht nur mit einer Gegenschrift wider ihn hervor [68], sondern uchte auch in Verbindung mit Unionsfeinden am griechischen Hofe das nge und schwache Werk auf diplomatischem Wege zu gefährden [69]. Als aiser Michael am 11. XII. 1282 gestorben war, konnte sich Patriarch ohannes Bekkos nicht mehr halten, um so mehr, als auch Papst Martin IV. einerseits die Union noch zu Lebzeiten des Kaisers Michael gekündigt atte. Und damit rollte das Werk Gregors X. unaufhaltsam dem Abgrunde u. Mit der Abdankung des Patriarchen Johannes Bekkos 1282 verschwand uch die letzte Hoffnung der Realisierung der von Papst Gregor so verheißungsvoll begonnenen Union.

Wie stand es nun um den Kreuzzug in jenen Jahren? Patriarch Thomas var mit einer Streitmacht von 500 Mann nach Palästina abgefahren. 1273 am Oliver de Termes mit 25 Rittern und 100 Bogenschützen, bald darauf iles de Sanci und Pierre d'Amimes mit 300 Bogenschützen, dann 500 Mann nter Wilhelm von Roussillon. König Philipp sandte noch 1273 zwei Ritter nit 700 Bogenschützen. Es war immerhin ein tröstlicher Anfang, dem freilich nichts mehr folgte. Die Finanzierungsfrage konnte nicht gelöst werden. Sie machte dem Papste viele Schwierigkeiten. Er nahm Anleihen auf, er uchte die Legate, deren mehrere erhebliche gestiftet waren — von Kardinal Rudolf von Albano 1000 Unzen Gold, von König Richard von Cornwallis 8000 Unzen Gold —, einzutreiben, er suchte Außenstände von früheren Kreuzzugsgeldern beizubringen und ließ es nicht an der Errichtung von Organisationen zu diesem Zwecke fehlen. Freilich mußte er es auch erleben, daß leichtfertig mit diesen Geldern umgegangen wurde. 60 000 Mark Silber, die für die syrischen Christen bestimmt waren, sind nach seiner Angabe vergeudet worden: zwar hat das nicht der Patriarch Thomas getan [70], aber ihm hält es der Papst mit mahnenden Worten vor [71].

Auf dem Konzil von Lyon, dem der lateinische Patriarch von Konstantinopel, der Patriarch von Antiochien, Opizo, der Erzbischof Bonacursus von Tyros, der Bischof von Joppe, auch die Prinzessin Maria von Antiochien, die „ihr" Königreich an Karl von Anjou verkaufte, beiwohnten, sollte der Kreuzzugszehnte zugunsten des Heiligen Landes beschlossen

[68] Vgl. dazu V. Laurent, Un polémiste grec de la fin du XIII[e] siècle. La vie et les œvres de Gregor Moschabar. Echos d'Orient 28 (1929) S. 153 ff.

[69] Vgl. außer Norden, Papsttum und Byzanz, S. 587, Hotzelt, Kirchengeschichte Palästinas III, S. 158.

[70] Wie irrtümlich Walter, Die Politik der Kurie, S. 38 in Mißverständnis von Posse, Analecta 720 annimmt: auch die daraus gezogenen Folgerungen treffen nicht zu. Die Begründung aus der Handschrift in der Bibliotheca Vallicelliana in Rom bei Hotzelt, Kirchengeschichte Palästinas III, S. 223 f.

[71] Vgl. Hirsch-Gereuth, Studien, S. 17. Der nicht datierte Brief richtet sich an den Patriarchen, der noch im Abendlande weilt, vor Juni 1272.

werden. Die Stimmung der abendländischen Geistlichkeit war nicht sehr günstig für den Kreuzzug. Der Papst zog es deshalb vor, mit den erschienenen Prälaten einzeln über diesen Punkt zu verhandeln. Er berief vom 7. bis 18. Mai aus jedem erzbischöflichen Sprengel den Erzbischof, einen Bischof und einen Abt vor sich und ließ sich von diesen Kirchenfürsten den Zehnten aller Kircheneinkünfte auf sechs Jahre bewilligen [72]. Es wurden dann nicht nur umfangreiche Kreuzzugsbestimmungen aufgestellt [73], sondern auch noch andere wohlmeinende Erlasse herausgegeben [74]. Kardinal Simon von S. Cäcilia wurde zum Legaten, zum Kreuzzugsprediger und zum Exekutor des Kreuzzugszehnten bestellt [75]. Ihm oblag die Förderung des gesamten Kreuzzugsunternehmens. Er bekam verschiedene Vollmachten, selbst solche, die in das Gebiet des Patriarchen eingreifen [76]. Es war der Wille des Papstes, der sich persönlich um die Ausführung all dieser Vorbereitungen bemühte, daß der Legat selbst ins Heilige Land gehe. Ja, gelegentlich spricht der Papst den bestimmten Entschluß aus, wenn nur irgend möglich, sich selbst an dem Kreuzzug zu beteiligen. Ja, wenn die Lebenskraft des Papstes nicht schon beinahe aufgezehrt gewesen wäre! Und wenn nicht so viele politische Widrigkeiten ihm die Gesundheit geraubt hätten! Gregor sah sich von Anfang an dem unleidlichen Karl von Anjou ausgeliefert, diesem lästigen Schutzherrn und Schützer, der weit davon entfernt war, der Kirche allzusehr ergeben zu sein! Der im Gegenteil dem Papst das Kardinalskollegium spaltete und überall Eigennutz und Willkür walten ließ [77].

Da war es nochmals eine Botschaft des griechischen Kaisers, die dem dahinsiechenden Papst die letzte Stunde verklärte. Wenige Tage vorher brachte eine griechische Gesandtschaft das Schreiben des Kaisers, in dem dieser abermals sein lebhaftes Interesse an dem Kreuzzug, seine Absicht, in der Unterstützung des Heiligen Landes nicht geringer befunden zu werden als die übrigen Herrscher, an den Tag legte, sich nach den persönlich teilnehmenden Fürsten bzw. nach der Größe der einzelnen Kontingente, nach

[72] Hefele-Leclerq, VI, 133.

[73] H. Finke, Konzilsstudien zur Geschichte des 13. Jahrhunderts, S. 8 ff.

[74] Guiraud, N. 494 ff.

[75] Vgl. zu seinem Amt als Legat Müller, Die Legationen unter Papst Gregor X., S. 106, S. 109, „seine zweifelhafte Eignung dazu". Ob aber Simon wirklich das Interesse für das Heilige Land hatte, welches Gregor bei ihm voraussetzte, ist sehr fraglich. Hat er doch später als Papst durch seine anjoufreundliche Politik in besonderer Weise die Katastrophe der christlichen Herrschaft im Orient herbeigeführt. Hirsch-Gereuth, a. a. O. S. 78 spricht von einem „Fehlgriff".

[76] Guiraud, N. 543 ff.

[77] Vgl. besonders in Florenz. Walter, a. a. O., S. 65.

em Termin der Fahrt und dem Kriegsplan der Kreuzfahrer erkundigte [78]. a die mächtigsten Fürsten des Westens entweder das Kreuz auf ihre chultern geheftet oder eine Fahrt ins Heilige Land gelobt hatten und ch der griechische Kaiser wiederum zur Unterstützung des Kreuzzugs ereit erklärte, so mochte Gregor bei seinem Tode einen Kreuzzug der esamten christlichen Welt als nahe bevorstehend betrachten, wenn er uch die Schwierigkeiten und Hemmungen, die besonders in den Charakren der Herrscher lagen, nicht verkannte. Ihm schien das Werk des reuzzugs gerade so gefestigt, wie das Werk der Union, das ihm zum heblichen Teil das Mittel zum Zweck der Erschließung des byzantiischen Reiches für die Verwirklichung der Kreuzzugsidee war, der Gewinnung wichtiger Kräfte für die Befreiung Jerusalems.

Die Wirklichkeit lag anders. Nicht etwa, daß man dem Kaiser Michael en Beteiligungswillen am Kreuzzug absprechen müßte [79], es war selbstverständlich, daß Kaiser Michael bei einem eventuellen Kreuzzug sich vor inem Einfall der Kreuzfahrer in sein Reich zu sichern suchte. Von den ekreuzten Fürsten des Okzidents brauchte man keinen Eifer für den reuzzug zu besorgen. Über die Grenzen aller Länder hin war ein ngeheurer Zündstoff der Feindseligkeit gehäuft, die christliche Staatenelt war voll latenter Gegensätze, die sie in ihrer Aktionsfähigkeit nach ußen lähmten. Zwischen Ottokar von Böhmen und Rudolf von Habsburg, wischen diesem und Karl von Anjou, wieder zwischen Karl und dem riechenkaiser bestanden lauter Konflikte, die noch ihrer Lösung harrten, n Westen drohte ein neuer Konflikt zwischen Frankreich und Kastilien uszubrechen [80]. Wie sollte da ein Kreuzzug Platz gehabt haben?

Gregors X. Scheiden aus dieser Welt erfolgte zu einer Zeit, da alle deale zu zerrinnen begannen (10. I. 1276). Die Nachwelt zeigte sich ihm ankbar dadurch, daß sie ihn als Heiligen verehrte, wenn er selbst von er Kirche auch nur die Seligkeit zugesprochen erhielt [81].

Wenn wir in der Geschichte der Päpste rückwärts schauen, so können ir einige recht merkwürdige und treffende Parallelen zu unserem Gregor rkennen. Die eigenartige Wahl Gregors X. ruft die Papstwahl zehn Jahre

[78] Ersichtlich aus dem Briefe Innozenz V. an den Palaiologen, bei Martène e urand, S. 224, N. 1, 2. Vgl. auch L. Delisle in Notices et extractes de la ibliothèque Nationale 27 (1879) N. 7. S. 162. Freilich verhandelte Kaiser Michael eichzeitig auch mit dem Sultan von Ägypten.

[79] Bei Norden, a. a. O., S. 557.

[80] Laurent, a. a. O., S. 269, meint, daß diese Umstände den günstigsten Augenck für einen Kreuzzug — Tod Baibars' 1277 und die darauffolgende Anarchie den Reihen der Muselmanen — hätten versäumen lassen.

[81] Vgl. Bonucci, Istoria del Pontifice, S. 241 ff. — Diaccini, Il beato Gerio X, S. 29.

vorher ins Gedächtnis. Jakob Pantaleon, der Patriarch von Jerusalem (1255—1261), der allerdings im Gegensatz zu Theobald Visconti in Viterbo gerade an der Papstkurie weilt, wird hier zum Papst gewählt (29. VIII. 1261). Schon ihn leitet der Untergang des lateinischen Kaisertums von Konstantinopel auf den Weg der Union der Kirchen und wenn auch immer noch der Kampf gegen die Staufer den eigentlichen Kreuzzugswillen, der durch die Bereitwilligkeit des griechischen Kaisers geweckt und gestärkt wurde, lähmte, so prägt sich doch dem Pontifikat Urbans IV. (1261—1264) der Stempel des Willens zum Kreuzzug auf. Freilich weder in der inneren idealen Begründung, noch in dem religiösen Schwung kommt Urban IV. an Gregor X. heran, eher gleicht er in der Erfolglosigkeit seiner Bemühungen seinem großen Nachfolger [82].

Gehen wir ein paar Jahrzehnte weiter zurück, so bietet sich auch in dem großen Innozenz (1198—1216) eine wirksame Parallele zu Gregor. Er, der in seinen Kreuzzugsbemühungen eine so harte Enttäuschung hatte erleben müssen (1204), griff kurz vor seinem Tode nochmals Kreuzzugsidee und Kreuzzugsplan mit der eines Innozenz würdigen Kraft auf. Ein gewaltiges Konzil sollte diesem Gedanken, wie auch seiner als unerläßlich erkannten Vorbedingung, der Union mit den Griechen, Bahn schaffen. Geschah es mit Bedacht, daß Gregor X. in seiner Predigt beim Konzil von Lyon 1274 den gleichen Gedanken aufgriff wie Innozenz 1215 [83]? Diese Parallele im Leben der beiden Kreuzzugspäpste ist nicht die letzte geblieben. Ihrer beider Schicksal sollte sein, daß mit ihrem Tod ihr Werk mitsamt ihrem Ideal starb. Und doch erscheint Papst Gregor, dem nicht nur die lange Lebenszeit Innozenz' und die günstigen Zeitumstände verwehrt waren, der bewußt auf Macht und Mittel des großen Innozenz verzichtete, in seinem Kreuzzugsstreben viel größer als sein Vorgänger, in dem das Papsttum das höchste Maß kirchlicher und weltlicher Herrschaft erreicht hatte.

---

[82] Vgl. dazu W. Hotzelt, Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge, S. 213 ff. — V. Cramer, Albert der Große als Kreuzzugsprediger (1263—64) HL. 77 (1932), S. 17 ff. [als Sonderdruck in Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande 7/8 (Köln 1933)], S. 102 ff.

[83] Die Predigt Papst Innozenz' bei Mansi, Concilia 22 (1778), S. 968. Vgl. V. Cramer, Die Kreuzzugspredigt zur Befreiung des Heiligen Landes. 1095—1270 (Köln 1939) S. 197 ff.

Das Rittertum vom Heiligen Grabe im 14. und 15. Jahrhundert

Von Dr. Valmar Cramer

Die Entwicklung des Ritterschlags am Heiligen Grabe lehrt, daß er dort schon eher erteilt wurde als in Deutschland, wo er von Westen her in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts Eingang fand. Im 14. und 15. Jahrhundert war er eine rein ritterliche Angelegenheit, die sich frei nach den Standesgepflogenheiten der abendländischen Ritterschaft entwickelte, und es besteht noch der enge Zusammenhang mit der Kreuzzugsidee. Erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts vollzieht sich allmählich ein äußerer und innerer Wandel, dessen sich die Beteiligten wohl selbst noch nicht bewußt waren, während man sagen darf, daß die Guardiane vom Berge Sion und das Papsttum ihn bewußt herbeiführten und förderten. Die Tatsache, daß das Grabesrittertum des 14. und 15. Jahrhunderts eine Schöpfung der ritterlichen Epoche darstellt, erfordert eine gesonderte Betrachtung seiner Stellung innerhalb des abendländischen Rittertums und seiner Beziehung zu der weltlichen und geistlichen Autorität.

1. Die „Fahrt nach der Ritterschaft"

Die Wallfahrt nach Jerusalem war, wie schon früher erwähnt, nicht nur ein Ausfluß religiöser Begeisterung und Frömmigkeit (devotio), auch manchmal einer Bußgesinnung, sondern das Streben nach Erlangung höchster Ritterschaft. Denn der Ritterschlag am Heiligen Grabe brachte die Einweihung in die goldene Ritterschaft, in die militia aurea, und damit in den Kreis der angesehensten und geehrtesten Genossen des ritterlichen Standes. Die bevorzugte Ehrenstellung derer, die am Heiligen Grabe Ritter geworden, gründete sich nicht so sehr auf die bei der Pilgerreise bestandenen Mühen, Opfer und Gefahren, als vielmehr auf die Heiligkeit des Weiheortes und die durch den Ritterschwur am Grabe des Herrn übernommene Verpflichtung zu wahrer Rittertugend und zu ihrer vorbildlichen Betätigung, besonderheit in dem Einsatz von Gut und Blut für die Sache des höchsten Lehensherrn Jesus Christus. Mochte auch die geschichtliche Entwicklung den Kampfschauplatz für die Ausbreitung und Verteidigung des christlichen Glaubens vom Heiligen Lande in andere Gebiete des Ostens und Westens verlegt haben, so blieb doch der Sinn und die Aufgabe der Ritterschaft

vom Heiligen Grabe unverändert. Mit dem Erlöschen der Kreuzzugsidee um die Terra Sancta verglomm nicht der Funke der Begeisterung zur Verteidigung des christlichen Glaubens, wie die Teilnahme unzähliger Ritter an den Fahrten gegen die heidnischen Preußen, Litauer und gegen Sarazenen, Türken und Mauren lehrt. Je größer der zeitliche Abstand von der Kreuzzugsperiode wird, um so vereinzelter werden allerdings die Beispiele persönlicher Beteiligung an den Heidenkriegen; aber die Fahrt nach Jerusalem verlangte doch neben dem erheblichen geldlichen Aufwand persönliche Opfer genug, auch den Beweis von Mut und Tapferkeit, so daß schon die Pilgerfahrt an sich den Charakter einer ritterlichen Kriegsfahrt trug und als solche im Abendland gewertet wurde [1].

Als im 15. Jahrhundert zahlreiche deutsche Reichsfürsten und Landesherren ihre Pilgerreisen nach Jerusalem mit großem Gefolge von Edelleuten unternahmen, rückte der Nebenzweck, sich am Heiligen Grabe zum Ritter schlagen zu lassen, mehr und mehr in den Vordergrund und wurde bei manchen Pilgern zum Hauptzweck. Die „B e t fahrt" nach Jerusalem nahm den Charakter einer „R i t t e r fahrt" an, nicht nur, weil sie gemeinsam von einer Gesellschaft von Rittern und Ritterbürtigen gemacht wurde, sondern auch weil sie für die meisten eine Fahrt zur Erlangung der Ritterschaft wurde. Mancher Junker und adeliger Knecht (Knappe) machte die Jerusalemfahrt auf Veranlassung und mit geldlicher Unterstützung seines Vaters mit. So richtet vor Antritt seiner Reise der Markgraf Johann von Brandenburg am 25. Februar 1435 von Leipzig aus einen Brief an die Ratsherren der Städte Berlin und Cöln (Neu-Kölln), worin er sie zum Gehorsam gegen den für die Dauer seiner Abwesenheit eingesetzten Statthalter, den Hauptmann Hasso von Bredow, verpflichtet und sie wissen läßt: „das wir nach willen unsers lieben herren und vaters zu rate wurden sein mit hielf des almechtigen gotes uber mehr ein Rittervard zu czihen und also euch und alle ander unser Herren Mann und Stete mit sampt unserm landen der Marcke unserm houbtmann Hassen von bredowen Ritter in unserm abewesen entuolhen haben[2]". Aus dem Briefe des Papstes Eugen IV. vom 7. Juli 1436 an Herzog Friedrich von Österreich, den späteren Kaiser Friedrich III., ist ebenfalls zu entnehmen, daß dieser seine Jerusalemfahrt

[1] Die gleiche Auffassung siehe bei W. Erben, Schwertleite und Ritterschlag, in Zeitschr. f. hist. Waffenkunde VIII. S. 144. Vgl. J. N. Sepp, Jerusalem und das Heilige Land, Schaffhausen 1873, S. 499: „Eine Reise ins Heilige Land, sagt ein Zeitgenosse, wurde wie Kriegszüge als tapfere Tat betrachtet." So bei J. G. Kohl, Pilgerfahrt des Landgrafen Wilhelm des Tapferen von Thüringen zum Heiligen Land i. J. 1461 (Bremen 1868) S. 1.

[2] Originalbrief im Stadtarchiv zu Berlin Nr. 1189; abgedruckt bei F. Geisheim, Die Hohenzollern am Heiligen Grabe, Berlin 1858, S. 23.

cht nur aus frommer Gesinnung, sondern auch zur Mehrung der Ritter-haft (devocionis causa ac pro milicia et christianae religionis augmento) ante und durchführte, was auch in dem Gedicht über seine Wallfahrt be-ätigt wird[3].

Ein charakteristisches Beispiel für den hohen Kurswert der Ritterwürde es Heiligen Grabes bietet die Schrift des schwäbischen Ritters Georg von hingen, der 1454 auf Veranlassung seines Vaters zum Kampfe gegen die ürken mit Johannitern nach Rhodus zog und von da nach Jerusalem lgerte, um dort als höchsten Lohn die Ritterschaft des Heiligen Grabes zu halten. Der Vater hatte selbst den Plan einer Jerusalemwallfahrt nie rsführen können und stattete daher den Sohn mit den erforderlichen Mitteln us. Seinen Reisebericht betitelt Georg von Ehingen: „Die Reise nach der itterschaft". Er schreibt darin u. a.:

„Sein Vater" berüfft mich in sin stüblin, dassz noch uff dem thor stat, tte ain schöne lange red mit mir, wasz die ritterschafft wer, wie ich mich ch halten söllt; und schänket mir 400 Gulden in die ritterschaft, die er dan y im verdegt in aim beckett (Becken) sten hette. Darbey rett er, das sin rill nit wer, dasz ich also nach diser zyt die ritterschafft in disen landen i der ruow an der fürsten höff und in herbergen also da hinden nidersitzen n Untätigkeit zubringen) söllt; aber esz würde uff den künftigen friling ain effenlicher zug von den sant Johannsern herrn gen Rhodisz geschehen, sz ursach, daz der grosz dürkisch kaiser understeen wellt, sich mit großer acht uff land und wasser darfür mit sim leger zuo schlahen, der mainung, hodisz zuo herobern. Zuo sollicher raisz sollt ich mich als ain newer tter och rüsten und also schicken, uff den künfftigen friling mit den odissern hinein gen Rodisz zuo ziehen; und so dann die selbig raisz ain nd nem (wa mir dan gott, der herr, so vil lebens verlühe), so sollt ich vir i zum hailgen grab Kristi und dem hailgen land ziehen; dann wievol er all ein tag ain grosse begirde gehapt hette, die hailigen stett und land zuo uochen, dasz dann sinhalb (seinerseits) usz vil grossen, tapfferen (ge-richtigen) ursachen nie hette mügen gesin, wie er dann vor (früher) ermaln mir gesagt, so wer im doch ain fröd, dasz ich dieselbigen hailigen nd und stött suochen und dahin ziehen söllt, darzuo er mich dann szrüsten wöllt nach seinem vermügen. Diese red nam ich also mit fröden on im an, und gab im mein willen zuo erkennen, dasz selbs mein will und

[3] In der Handschrift, die das Gedicht über Friedrichs Jerusalemfahrt enthält, lgen anschließend daran chronikalische Notizen, deren erste mitteilt, daß Herzog riedrich das Kloster Neuberg zu bauen und mit Geistlichen zu versehen begonnen abe, „als er aus der Ritterschaft kam". Vgl. dazu Jos. Seemüller, Friedrichs III. achener Krönungsreise, in MIÖG Bd. 18 (Innsbruck 1896) S. 596/7.

gemiet nit anders stönde, dann nach der ritterschafft mit allem ernst nach zuo ziehen[4].

Getreu dem väterlichen Auftrag schiffte sich der junge Ehingen mit den Johannitern in Venedig ein und blieb elf Monate auf Rhodus. Mit einem Empfehlungsbrief des Johanniter-Großmeisters an den König von Zypern versehen, nahm er Abschied von der Insel, segelte nach Beirut und gelangte über Tyrus, Safed, Nazareth nach Jerusalem. In der Heiligen Stadt blieb Georg 15 Tage. Sein Bericht meldet nichts von einer Ritterschaft vom Heiligen Grabe, so daß es fraglich ist, ob er zu dem von ihm und dem Vater ersehnten Ziele gelangte. Wahrscheinlich hatte er das Mißgeschick, daß kein anderer Ritter zur gleichen Zeit in Jerusalem anwesend war, der ihm den Ritterschlag hätte erteilen können. Oder erteilte vielleicht damals schon aushilfsweise der Guardian vom Berge Sion den Ritterschlag und Georg übergeht deswegen diesen Punkt? Von Jerusalem aus zog Georg noch in Begleitung mehrerer Kaufleute aus Venedig und einiger Franziskaner sowie mit einem deutschen Gefährten, den er „Münch von Basel" nennt, nach Damaskus. Hier wurde er mit dem „Münch" gefangengesetzt, aber gegen 30 Dukaten Lösegeld wieder freigelassen. Mit dem Mönch aus Basel, der unterwegs starb, ritt er dann nach Alexandrien und fuhr von dort zum König von Zypern, der ihn, wie wir noch sehen werden, freundlich aufnahm. Über Rhodus und Venedig gelangte Georg von Ehingen wieder in die Heimat.

Auch der fränkische Ritter Ludwig von Eyb der Ältere stattete zwei seiner Söhne, Anselm, den Ältesten, 1468, und Ludwig, seinen dritten Sohn, 1476 mit den notwendigen Mitteln zur Erlangung der Ritterschaft in Jerusalem aus. Anselm machte die Ritterfahrt mit Herzog Eberhard von Württemberg; Ludwig von Eyb der Jüngere mit Herzog Albrecht von Sachsen[4a].

Das sind nur einige Beispiele, die Sinn und Zweck der Pilgerfahrt nach

---

[4] Vgl. E. Pfeiffer, Des schwäbischen Ritters Georg von Ehingen Reisen nach der Ritterschaft (Bibl. des Literar. Vereins) Stuttgart 1842, S. 11. Der Bericht des Georg von Ehingen erschien erstmals 1600 bei Dominikus Cost in Augsburg. Der tatendurstige junge Ritter machte zwei Jahre nach der Rückkehr aus dem Orient eine neue Ritterfahrt. Sie führte ihn über Frankreich nach Spanien und Marokko, wo er in Ceuta im Zweikampf einen riesigen Mauren erschlug, später in Granada gegen die Mauren kämpfte und dann in die Dienste des englischen Königs trat. Vgl. auch RDP S. 125 f.

[4a] Vgl. hierzu A. Werminghoff, Ludwig von Eyb d. Ältere (1417—1502) Halle 1919; E. Kuphal, Ludwig von Eyb d. Jüngere in Archiv d. Histor. Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg. SA Bayreuth 1927 (Diss. Halle 1921); Chr. Geyer, Die Pilgerfahrt Ludwig von Eyb d. Jüngeren nach dem Heiligen Lande 1476, in Archiv. f. Gesch. u. Altertumskunde von Oberfranken 1901, XXI, 3, S. 1 ff.; G. Schepsz, Zu der Eybschen Pilgerfahrt, in ZDPV, XIV (1891), S. 17 ff.

rusalem klar erkennen lassen. Was den Vätern zu erreichen nicht ver-nnt war, sollten wenigstens die Söhne erreichen: die Ritterschaft am iligen Grabe, die als die höchste und edelste erachtet wurde. In einzelnen rstlichen und adeligen Familien des 15. Jahrhunderts hatte auch der ter schon vor dem Sohne oder den Söhnen die Ritterwürde am Heiligen rabe erlangt. Nach dieser Würde strebte besonders der deutsche Adel, r im 14. und 15. Jahrhundert die Mehrzahl der Ritter des Heiligen Grabes llte.

Bezeichnend ist, daß sich ebenso Könige, Reichsfürsten und Landes-rren um die Erlangung dieser Ritterschaft bemühten, wie die Angehörigen s niederen Adels und des städtischen Patriziates. Gerade die Ritter-hrten der großen Herren trugen wesentlich dazu bei, das Ansehen des rabesrittertums zu steigern. Während des 15. Jahrhunderts lebten ständig nige hundert Ritter, die ihre Ritterschaft am heiligsten Ort der Christen-it erworben hatten; sie bildeten eine gesellschaftliche Oberschicht unter ren Standesgenossen.

Die Vertreter späterer Generationen eines Fürsten- oder Adelsgeschlech-s zogen vielfach unter dem ausdrücklichen Hinweis „nach dem Beispiel r Vorfahren" zum Heiligen Grabe, um dort den Ritterschlag wie jene empfangen [5].

Wer nach Empfang des Ritterschlages, mochte er in Jerusalem oder bei derer Gelegenheit erteilt worden sein, als Ritter geachtet werden wollte, ußte auch in der Lage sein, standesgemäß leben zu können. Das war herlich für viele Angehörige des niederen und Landadels nicht immer cht. Die Quellen berichten uns zwar kaum, daß einer der in Jerusalem schlagenen Ritter später aus Mangel an Mitteln zu standesgemäßem ufwand der Ritterwürde wieder entsagte, wie es sonst häufiger bei elleuten vorgekommen ist, die nach siegreichen Kämpfen von ihren

[5] So wird z. B. bei den Angaben über die Veranlassung zu späteren Pilgerfahrten hsischer Fürsten nach Jerusalem, des Kurfürsten Friedrich und des Herzogs inrich, ausdrücklich gesagt, sie wären „nach dem Exempel ihrer Vorfahren" ins ilige Land gezogen. Vgl. I. G. Kohl, Pilgerfahrt des Landgrafen Wilhelm des pferen von Thüringen zum Heiligen Lande i. J. 1461 (Bremen 1868) S. 12. Dieser ndgraf Wilhelm III. war nach den Kreuzzügen der erste sächsische Herzog, der Ritterfahrt mit zahlreichem Gefolge im Jahre 1461 unternahm. Als Veranlassung zu sagt er in seinem unmittelbar vor der Abreise errichteten Testamente (das e Anzahl frommer Stiftungen im Falle seines Todes auf der Pilgerreise enthält): achdem wir von sonderlicher Andacht und Inbrunst, auch durch redliche Ursache, uns dazu bewogen haben, vorgenommen haben, mit Gottes Hilfe übers Meer fahren, das Heilige Grab Christi unseres lieben Herrn und andere heiligen itten zu besuchen." Die redlichen Ursachen dürften sowohl in der Reue über s in einem langjährigen Bruderkrieg vergossene Blut und über die harte und echte Behandlung seiner Gattin zu suchen sein, als auch in dem ritterlichen tendrang des damals 36jährigen Fürsten. Vgl. ebda. S. 13 f.

Lehnsherren den Ritterschlag erhalten hatten. Bei den Adeligen, die die Ritterwürde in Jerusalem gewannen, kamen noch die hohen Kosten der Fahrt ins Morgenland hinzu, so daß also von vornherein der standesgemäße Unterhalt gesichert sein mußte. Dennoch mag es wohl vorgekommen sein, daß der eine oder andere Ritter für seine zukünftige rittermäßige Lebensführung Sorge haben mußte. Die Flersheimer Chronik berichtet über einen solchen Fall. Als Friedrich von Flersheim 1426 im Gefolge des Herzogs Ludwig von Pfalz-Bayern nach Jerusalem gekommen war, und dieser ihn am Heiligen Grabe zum Ritter schlagen wollte, weigerte sich Friedrich zuerst, die Ritterwürde anzunehmen, da ihm die Jerusalemfahrt sehr viel gekostet habe. Da „bathe mich seine gnaden, ich sollt es thuen, der Herzog und seine nachkommen würden solches gedenken [6]".

Friedrich von Flersheim konnte später ohne fürstliche Hilfe seine Ritterschaft halten. Fast ein Jahrhundert nach Friedrich von Flersheim zog Hans von Flersheim ins Heilige Land, einzig um der Ritterschaft vom Heiligen Grabe willen, obwohl er schon wiederholt bei mehreren Gelegenheiten den Ritterschlag erhalten hatte [7].

Es muß aber anderseits in der Blütezeit der Jerusalemfahrten Edelleute gegeben haben, die ihre Fahrt zum Heiligen Lande nur aus rein religiösem Bedürfnis unternahmen. Diese ließen sich zwar am Heiligen Grabe des Erlösers als Bekrönung ihrer devotio den Ritterschlag erteilen, um die höchste Ritterweihe zu empfangen, sie machten jedoch in der Heimat aus Demut keinen Gebrauch von den äußeren Abzeichen dieser Würde. Der Dominikaner Felix Faber weiß in seinem Bericht über den Ritterschlag der von ihm begleiteten schwäbischen Herren von solchen frommen Rittern zu erzählen, indem er sagt: „Wenn aber einige Andächtige da sind, welche aus Andacht die Ritterwürde annehmen und dennoch die Abzeichen der Ritterwürde im Vaterland nicht tragen wollen, so werden diese weder

[6] Vgl. Flersheimer Chronik, hrsg. v. Waltz S. 26. Friedrich von Flersheim hat allerdings später nicht den erhofften Dank vom Hause Pfalz-Bayern erhalten. Denn in zwei Briefen aus dem Jahre 1456 an den Kurfürsten Friedrich von Pfalz-Bayern muß er sich über die Einbehaltung von ihm zustehenden Geldern beschweren. Flersheim zählt seine fast 30jährigen Dienste bei Feldzügen, Gesandtschaften und Verwaltungsgeschäften sowie seine fünfmalige Verwundung, deren eine lebensgefährlich war, in kurfürstlichen Diensten auf. Auch erwähnt er, daß ihm fast alle Zähne eingeschlagen wurden, „bis auf zweene zeene, das ich übel essen kan"; ferner, daß er als pfälzischer Gefolgsmann auf Lehen von anderen Herren habe verzichten müssen. Den erlittenen Schaden schlägt er auf weit über 3000 Goldgulden an. Nun klagt er: „daß euer gnaden mir hat rathgeld, dienstgelt thuen abschreiben, solches nimbt mich frembt, nachdem ich euer gnaden brüder seligen und auch euer gnaden getreulich gedient hab". Vgl. dazu auch Roth S. 673 f.

[7] Vgl. Waltz, Flersheimer Chronik S. 2.

om Fürsten noch von anderen zu Rittern geschlagen, sondern unter-
erfen sich dem Bruder Johannes." Daß sich diese Ritter nicht von einem
ürsten oder einem anderen Ritter, sondern von Johannes von Preußen
en Ritterschlag erteilen ließen, hat seinen Grund wohl darin, daß sie
onst aus Rücksicht auf die Fürsten oder ranghöheren Ordinatoren daheim
e Zeichen der Grabesritterschaft hätten tragen müssen. Um Ritter, die
cht standesgemäß in der Heimat auftreten konnten, kann es sich jeden-
lls nicht gehandelt haben; denn Fabers Wortlaut bekundet eindeutig,
aß ihr Verzicht auf die Zeichen der Ritterwürde ihrem freien Willen und
rer demütigen Frömmigkeit entsprang [8].

Auf der Ritterfahrt des Herzogs Bogislaus X. von Pommern im Jahre
497 wurden u. a. Michael Podewils, Achim Werich, Sigmund Barvot
nd Arndt Ramele zu Rittern des Heiligen Grabes geschlagen, „die doch
en ritterstand nicht gefüret haben [9]". Es entzieht sich unserer Kenntnis,
b diese pommerschen Edelinge die Ritterwürde aus Bescheidenheit oder
egen geringer Wohlhabenheit daheim nicht aufnahmen.

Der ritterliche Brauch, am Heiligen Grabe den Ritterschlag zu holen,
hrte im 14. Jahrhundert zunächst vereinzelt Ritter und kleinere Gruppen
on Rittern nach dem Heiligen Lande. Gegen Ende des 14. Jahrhunderts
ommen die ersten Ritterfahrten großer Herren mit mehr oder weniger
ahlreichem Gefolge zustande, die während des ganzen 15. Jahrhunderts
nhalten. Das 15. Jahrhundert ist so recht die Blütezeit der Ritterfahrt
ach Jerusalem. Vor allem waren es die Mitglieder deutscher Fürsten-
äuser und Adelsgeschlechter, die diesen romantischen Brauch pflegten.
ast keine der alten Adelsfamilien fehlt unter den Namen der Ritter des
eiligen Grabes, die uns in Pilger- und Reiseberichten sowie in anderen
rkundlichen Zeugnissen überliefert sind. Vielfach sind mehrere Mitglieder
esselben Geschlechtes gleichzeitig übers Meer gezogen; oft finden wir
e Vertreter mehrerer Generationen aus ein und derselben Familie unter
en Jerusalempilgern und Rittern. Es ist noch nicht an der Zeit, ein
öglichst lückenloses Verzeichnis aller deutschen Ritter des Heiligen
rabes geben zu können, wenn auch wohl die meisten durch die Forschung
rfaßt sind [10]. Dennoch sei an dieser Stelle eine nach Jahren geordnete

[8] Vgl. Fabri Evagat. II. S. 4/5. Hermens a. a. O. S. 69 zieht eine falsche Schluß-
lgerung, wenn er der Meinung Ausdruck gibt, daß es sich bei diesen „Andäch-
gen" um Persönlichkeiten nicht ritterbürtigen Standes gehandelt habe.
[9] Vgl. Kantzows Pommerania, hrsg. Kosegarten 1817, II. S. 243, und RDP S. 193.
[10] Die Aufzählung von Rittern des Heiligen Grabes bei RDP ist zwar verhältnis-
äßig vollständig, jedoch ist von Röhricht bei vielen Jerusalempilgern der erfolgte
tterschlag am Heiligen Grabe nicht erwähnt; außerdem erstreckt sich seine von
rtümern nicht freie Zusammenstellung nur auf die bis 1900 erschienenen Quellen
d Abhandlungen. Ich habe auch Veröffentlichungen nach 1900 berücksichtigt.

Namensliste eingefügt, um in ihr zu zeigen, daß alle deutschen Gaue fast gleichmäßig ihren Anteil stellen und wie groß die Vorliebe für das Heilige Grab im deutschen Adel gewesen war.

1335: Wilhelm von Boldensele und Begleiter; zwischen 1337 und 1341: Burggraf Albrecht der Schöne von Hohenzollern (?); 1346: König Waldemar von Dänemark und Herzog Erich von Sachsen; 1372: Graf Hugo von Montfort; 1377: Markgraf Otto von Brandenburg und Ulrich der Puecher; Herzog Friedrich von Bayern (?); 1389: Heinrich Ketzel; 1398: Herzog Albrecht IV. von Österreich mit Hugo von Montfort (Herr von Bregenz), Oswald von Wolkenstein u. a.

1414: Herzog Ernst von Österreich mit: Graf Paul von Fortenstein, Leopold von Kreig, Rudolf von Lichtenstein, Albrecht von Neiperg, Ulrich von Stubenberg, Heinrich von Potendorf, Wolfgang Drauner, Wilhelm von Zelking, Hans von Ebersdorf, Ulrich Wilhelm Maurer, Ulrich Velber, Hans Steinbarter, Hans von Spaur, Ulrich Starkenberger, Franz Strassauer, Georg Fürstenvelder, Hans Laun, Coloman Windischgrätzer, Hans Zink, Ulrich Wurffel, Wolfgang Jorger, Chainrat Nempsi, Hans Steinpeksch, Caspar Tellendarffer, Ulrich der Laun.

1426: Herzog Ludwig von Pfalz-Bayern mit Friedrich von Flersheim u. a.

1428: Heinrich von Ramstein.

1433: Graf Philipp von Katzenellenbogen mit Gaudentius von Rechenberg, Albrecht von Rechberg, Daniel von Mudersbach, Konrad von Frankenstein und Bernhard Kreß.

1435: Markgraf Johann und Markgraf Albrecht Achilles von Brandenburg mit Eberhard Förtsch, Hans von Rothenhan, Darius von Heßberg, Hans von Lichtenstein, Hans von Egloffsheim, Franz Rummel, Albrecht von Giech, Hans Schenk von Geyern, Friedrich von Künsberg, Konrad von Eyb, Hans von Absberg, Martin von Wallenfels, Jordan, Marschall von Lindenberg, Heinz Kracht, Kraft von Lenkersheim, Heinz Thaundorfer, Sebastian Volkamer, Hans Stromer, Nicolaus Roder, Graf Heinrich von Gera, Poltguß, Marschall Konrad von Pappenheim, Wilhelm Preußinger, Bertholdt, Hans und Sigmund von Stein, Hermann von Hirschberg, Ulrich Sack, Hans Kinsberg, Georg Knöringer, Heinz von Kozau, Konrad und Niklaus von Zebitz (Zedwitz), Sebald Pfinzing, Dietrich Poster, Hans Tepen, Jacob Truchseß von Waldburg.

1436: Herzog Friedrich von Österreich (Kaiser Friedrich III.) mit: Albrecht von Neiperg, Graf Eberhard von Kirchberg jun., Graf Bernhard von Schaunberg, Hans von Neiperg, Georg und Hans von Buchheim, Sigmund von Eberstorf, Leutold und Otto von Stubenberg, Paul von Pottendorf, Berhold von Losenstain, Wilhelm von Perneck, Hans von Stahren-

erg, Ludwig von Eckartsau, Ulrich von Polheim, Wolfgang von Winden, ans Ungnad von Weissenwolf, Wolfart und Georg Fuchs von Fuchsberg, urchard von Ellerbach, Gamaret Silberberger, Heinrich Encestorfer, lrich Saurär sen., Ludbeig von Ratenstein, Andreas Holenecker, Nikolaus on Polencz, Tristan Teufenbach, Veit Wolkensteiner, Leopold Taumar, eorg Apphalterer, Lienhard Harracher, Friedrich Tunner, Bernhard ehensteiner, Ulrich Fledenniczer, Hans Waldstainer, Georg Scharnomel, ans Saurer, Pankraz Rinkschad, Heidenreich Czebinger, Wilhelm von der lben, Sigmund Windischgrätzer, Wilhelm Reisberger, Anton Holenecker, riedrich Lugaster, Georg Steinreuter, Hans Lampoltiner, Lienhard Vilsker, Sigmund Kirperger, Hans Greissenecker, ferner sollen Teilnehmer on Friedrichs Ritterfahrt gewesen sein: Traun, Abfattern, Konrad Beck, ohann Mynsinger von Frundeck, Burchard und Johannes von Pappenheim, Wilhelm von Biberbach; — Wilhelm von Wiflispurg.

1437: Herrmann von Offenburg und Dietrich Murer.

1440: Graf Heinrich von Schwarzburg, Johann von Schwalbach, Jakob on Harcourt, Heinrich von Colem, Engelbert von Luiter, Girnand von chwalbach, Hans Rot, Hans von Lichtenberg, Heinrich von Winzingerode, eorg von Hopfgarten, Ritter Heinrich Hag, Hermann von Greussen, Bertolt von Wetterode, Friedrich von Hopfgarten, Dietrich von Hopfgarten nd Georg von Hopfgarten (sein Sohn), Ludwig von Diesbach, Hans von er Gruben, Hans Löslin (Comthur der Johanniter zu Mainz und zu Rheinlden, seit 1449 Großprior in Deutschland; er starb 1466), Erben Fuchs von ridberg, Werner von Elben, Hermann Hund, Konrad Lobe.

zw. 1447—1449: Otto von Ziegler aus Erfurt.

1449: Stefan von Gumpenberg, Friedrich von Wolfskel, Hans von amerau.

1450: Herzog Johann von Cleve mit Graf von Horn, Herr von Bronchorstatenberg, Johann von Alpen, Godart und Otto von Wylaken, Goißen etteler, Johann von dem Loe, Thys van Eyl, Friedrich van Wychen, Villem van Vlodorp, Willem van Ghoir, Adrian van Herler, Johann van emerden, Arnulf von Crecy.

1451: Graf Philipp von Erbach.

1453: Kurfürst Friedrich II. von Brandenburg mit Poppelin vom Stein, raf Albrecht von Anhalt, Graf Otto von Henneberg, Graf Bernhard von egenstein, Graf Gottfried von Hohenlohe, Graf Gebhard von Mansfeld, raf Ludwig von Ysenburg, Gottschalk von Blessin, Hans von Torgau, eorg von Pappenheim, Lutz von Rotenhan, Georg von Waldenfels, Hildeand von Thüngen, Georg von Schlieben, Hayn Quast, Hasso von redow, Caspar von Waldow, Otto von Schlieben, Balthasar von Uchten-

hagen, Klaus Sparr, Kraft von Festenberg, Jakob von Polenz, Nickel Pful, Hans von Bredow, Urban Stossz, Lamprecht Besessheim, Peter Markburg, Peter Rot.

1454: Georg von Ehingen (?), Friedrich Greifenklau vom Volraths (tritt auf der Heimfahrt zu Ragusa in den Franziskanerorden ein und stirbt als Mönch im Sionskloster zu Jerusalem).

1456: Georg von Waldeck.

1460: Herzog Otto II. von Pfalz-Mosbach, Hans von Eptingen, Philipp von Gemmingen, Thüring von Büttikon, Nikolaus von Scharnachtal, Arthur von Wadern, Georg von Riedeburg, Ludwig von Wildenstein.

1461: Landgraf (Herzog) Wilhelm III., der Tapfere von Thüringen mit Graf Ludwig von Gleichen, Graf Heinrich von Stolberg, Graf Günther von Schwarzburg, Graf Erwin von Gleichen, Graf Hans von Honstein, Burggraf Albrecht von Kirchberg, Herr Heinrich Reuß von Plauen, Herr Veit von Schönburg, Herr von Glauchau, Herr Otto Schenk von Landsberg (Herr zu Tubitz und Sidau), Hans Schenk, Jörg Schenk (Herrn zu Tautenberg), Wolff von Sensheim (Herr zum Schwarzenberge), Eucharius zu Pappenheim (Erbmarschall); Ritter: der Junge (Jörge) Viztum zu Apolde, Apel von Ebeleuben, Hans von Wangenheim, Heinrich von Bunau zu Skölen, Heinrich von Bunau zu Dinsek, Bastian von Kochberg, Melchior Viztum zu Tanrode, Heinrich von Witzleuben zum Stein, Rudolff Marschalk, Werner von Honstein, Friedrich Thune, Heinrich von Wolffendorff (sämtlich Thüringer), Otto von Lichtenstein, Wipprecht Wolfiskele, Christoff Hornfelder, Ulrich von Ansburg, Heinrich Tandorfer, Konrad Hartinstein (Franken, Bayern und Österreicher); Jörge von Schleinitz, Caspar von Schönberg, Dietrich von Schönberg (Meissener); Tile von Kirstinrode, Bade von Badenhausen (Hessener); Ritter Hans Cunth, Curd von Germar, Christof von Rode, Jörge von Schlottheim, Kirsten von Schlottheim, Heinrich von Ruhleben, Caspar Schulze (Stolbergische und Schwarzburgische Ritter).

1462: Ulrich Ketzel aus Nürnberg.

1464: Sebald Rieter sen. aus Nürnberg, Sigismund und Georg von Egloffstein, Andreas Zobel.

1465: Bürgermeister Georg Emmerich von Görlitz.

1468: Herzog Eberhard von Württemberg mit: Georg Bombast von Hohenheim (Johannitercomtur zu Rohrdorf), Veit und Ulrich von Rechberg zu Hohenrechberg, Stephan Heß, Hermann von Sachsenheim, Hans Spät, Hans Nothaft, Hans Truchseß von Bichishausen, Konrad Schenk und Ulrich von Winterstetten, Wilhelm und Hans von Stadion, Hans von Neuneck, Hans Truchseß von Stetten, Konrad von Aholfingen, Wilhelm von Münchingen, Wilhelm von Zülnhart, Wilhelm von Wernow, Jakob Schenk von

Staufenberg, Eginolf von Rietheim, Anselm von Eyb, David von Stein, Renwart von Wellwart, Christof von Bischoffenrod, — Graf Kraft von Hohenlohe (?).

1470: Herzog Ulrich II. von Mecklenburg-Stargard mit Herzog Magnus II. sowie vielen Adeligen; — Graf Gaudenz von Kirchberg, Wilhelm von Runkel, Wilhelm von Wytz, Eberhard von Grumbach, Wilhelm von Rechberg, Georg Marschall, Albrecht von Wolfstein (?).

1474: Kuntz (Konrad II.) Geuder von Heroldsberg aus Nürnberg, Stephan Mittag aus Halle.

1475: Andreas Rieter aus Nürnberg.

1476: Herzog Albrecht von Sachsen schlägt am 1. August 72 Edelleute zu Rittern, darunter: Graf Wilhelm III. von Henneberg, Graf Sigismund II. von Anhalt (?), Graf Ernst von Mansfeld, Graf Günther von Schwarzburg, Ernst von Schönberg-Glauchau, Wenzel Schlick Herr zu Weißkirchen, Freiherr Brig von Eitzingen, Bernhard von Schönberg, Hans von Mergenthal, Otto von Schittingen, Georg von Miltitz, Heinrich Pflug zu Zabercke, Rudolf von Bünau, Gerhard Marschalk, Dietrich von Schleinitz, Hans von Minckwitz, Heinrich von Ertmannsdorf, Hans von Bernstein, Hans von Haugwitz, Otto Pflug zu Strehlen, Heide von Ertmannsdorf, Heinrich und Hans von Maltitz, Georg von Köckeritz, Heinrich und Götz vom Ende, Konrad von Ammendorf, Dietrich von Freiberg, Götz von Wolframsdorf, Hans von der Planitz, Friedrich von Trotha, Heinz von Feilitzsch, Dietrich von Staupitz, Eberhard von Brandenstein, Hans Marschalk, Hans Kaspar von Laubenberg, Hans von Frundsberg, Ludwig von Halsberg, Seifried, Berthold und Thibolt vom Stein, Kaspar von Westenberg, Wilhelm von Wolffstein, Albrecht von Heim, Cuntz von Harmstadt, Kaspar von Ruxleben, Christoph von Ebeleben, Haug von Parsberg, Heinrich Nothafft, Jakob Windischgrätzer, Georg von Schomburg, Ludwig von Eyb, Veit von Githa, Oswald von Rosenau, Heinrich von Bielen, Eberhard von Alberbach, Jakob von Landau, Sigmund von Walden, Hans von Pinzenau, Martin Ketzel aus Nürnberg.

1477: Georg von Puchberg.

1479: Herzog Balthasar von Mecklenburg.

1480: Joachim von Wuthenow, Christoph von Polintzki, Christian von Kamer, Wolfgang von Münchdorf, Georg vom Stein, Adrian von Bubenberg.

1481: Johann Rindfleisch aus Breslau.

1482: Markgraf Friedrich der Ältere von Brandenburg mit: Graf Georg von Helfenstein, Apel von Seckendorf, Wilhelm Adelmann, Lienhard Marschall von Pappenheim, Johannes von Westerstatt, Johannes Fuchs, Vittus von Walrodt, Hieronymus von Rosenberg, Georg von Zebitz, Hartmann

Marschack, Sixtus von Seckendorf, Paul von Asperg, Johannes Schick von Seckendorf, Johannes von Dalheim, Stephan Zobel, Erckinger von Rechenberg, Eberhard von Streitberg, Ludwig von Bayern (Sohn Friedrichs des Siegreichen von der Pfalz) mit: Johannes von Sickingen, Friedrich von Dalberg, Wolfgang von Parsberg, Johannes de Drat (Trotha?), Johannes von Helmstatt, Ludwig von Hutten, Georg von Velberg; — aus Franken und Bayern: Konrad von Künsberg, Johannes Aufsesser, Jodokus von Luchen u. a., Veit von Lentersheim; aus Österreich: Ulrich von Wißberg, Anselm Adorne aus Brügge.

1483: Johann Werner von Zimmern, Johann Truchseß von Waldburg, Freiherr Heinrich von Stoffeln, Bero von Hohenrechberg, N. Freiherr von Eppstein, Johannes von Triberg, Georg Marx von Stolzenhain, Graf Johann von Solms, Maximin von Rappolstein, Ferdinand von Mernau, Ulrich von Breitenstein, Burckhardt von Nußdorf, Georg von Gumppenberg, Ritter Kaspar Senlein, Heinrich von Schauenburg, Sigmund von Mosbach, Philipp von Bicken, ein Herr von Brandenstein, Kaspar Zorn von Bulach, Sebastian von Seyboldsdorf, Haimarus von Nothafft, die Brüder Mathes Wigules und Lukas von Aheim, Hans von Haslang, ein Herr von Freyberg, Gilg von Münchau.

1484: Graf Ludwig von Hanau-Lichtenberg, Graf Johann V. von Nassau, Graf Philipp der Jüngere von Hanau-Münzenberg.

1486: Ritter Conrad von Grünemberg, Herzog Johann von Bayern, Graf Wilhelm von Werdenberg, Diepold von Hasberg, Ludwig von Rechberg, Johann von Milsan (Erbmarschall von Stettin), Heinrich von Bleß, Graf Sigmund I. von Lüpfen, Dietz Truchseß von Wetzhausen, Gottschalk von Sternberg, Kunz von Helmstädt, Bolaig von Rischach, Friedrich Holub von Stockau, Graf Heinrich VII. von Fürstenberg, Lamprecht von Seckendorf, Marschall Christoph von Ostheim, Moritz von Schaumburg, Sixt Trausun von Brechenstein.

1487: Johannes von Rückingen aus Frankfurt, Graf Philipp von Ysenburg.

1488: Herzog Erich von Braunschweig.

1489: Graf Enno I. von Ostfriesland mit Viktor Freese, Folef von Kniphausen, Klaus von Rückingen aus Frankfurt.

1491: Graf Edzart I. (der Große, Bruder Ennos) mit Hicko von Dornum, — Landgraf Wilhelm der Ältere von Hessen mit: Wolf von Netra, Eger von Dalwigk, Raben von Herda, Dietrich von Schachten, Hermann von Wartensleben, Kersten von Hanstein, Leonhard Wetter, Graf Philipp von Hanau, Albrecht von Neuneck (Johannitercomthur zu Buchsee), Daniel und Stephan Kapfmann, Arndt von Stammen, Graf Johann von Ziegenhain.

1492: Peter Faßbender von Molzhausen aus Coblenz.

1493: Kurfürst Johann Friedrich der Weise von Sachsen mit: Herzog Christoph von Bayern, Graf Philipp von Anhalt, Graf Heinrich der Jüngere von Stolberg, Graf Adam von Beichlingen, Balthasar von Schwarzburg, Heinrich von Gera, Anarg von Schwarzburg (Herr von Wildenfels), ferner aus Schwaben, Franken und Bayern: Melchior Adelmann, Ritter Kaspar Spät, Bastian Mistelbach, Hans von Heßberg, Jacob von Frauenhofen, Kunz von Rosenberg, Degenhard Pfeffinger, Ruprecht Hundt; aus Sachsen: Marquard (Wolf) von Weissenbach, Magnus und Hilpert von Hayn, Hans Hundt (Landvogt von Sachsen), Ritter Eberhard Crossigk, Marquard von Ammendorf, Ritter Konrad Metsch, Anselm von Tettau-Mechelgrün, Rudolf von der Planitz, Lippold von Hermannsgrün, Hans Sack, Kaspar von Herbitz, Georg von Zedewitz, Jobst und Hans von Feilitzsch, Ritter Hans Münch, Utz von Ende, Nickel von Wiedersperg, Veit von Kospoth; aus Meißen und Thüringen: Ritter Kaspar und Haubold Pflug, Sigmund und Konrad von Maltitz, Hans von Grensing, Wilhelm von Einsiedeln, Georg von Wurm, Hans von Meißbach, Georg von Hopfgarten, Philipp von Eberstein, Heinrich von Bünau, Georg, Wolf und Sebald Ketzel aus Nürnberg, Sebastian von Pappenheim, Heinrich Mönch, Georg von Wilpach, Christoph von Welsperg, Kaspar von Festenberg, Albrecht und Wilhelm von Wolfstein, Eglolf von Richem, Heinrich von Lommatzch, Christoph von Rechenberg, Matten von Giech, Hans von Schwarzenberg, Georg von Hausen, Heinrich von Zedlitz aus Liegnitz; aus Böhmen: Johannes von Lobkowitz und Hassenstein, Graf Wolf von Ortenberg, Dietrich und Wolf von Guttenstein, Friedrich von Reitzenstein, Heinz von Rebiz; Graf Philipp von Waldeck, Erzschenk Friedrich von Limbach, Georg von Folbergk, Johann von Obitetz, Sigmund von Thüngen, Hans Georg von Absberg; Graf Botho von Stolberg, Hans von Stadion, Sigmund Fuchs; Christoph und Rudolf von Hornfeld, Ritter Friedrich Mantener, Dietrich von Sparnöck, Wilhelm von Afferbach, Ritter Christoph Polenz; Johann Leuthold von Oberznike, Friedrich Mauthner von Gotzenstein, Kaspar von Kappeln, Paul von Altenburg, Heinrich von Immichhausen, Wilhelm von Gresten, Hermann von Ziederschen, Georg Truchseß, Raff von Tolheim, Dr. Felix Grebel, Wilhelm von Haras.

1494: Ludwig Freiherr von Greiffenstein, Märklin von Ow, Reinhard von Bemmelberg, Konrad von Parsberg, Ritter Albrecht Mätzsch, Johann von Hirschhorn.

1495: Herzog Alexander, Pfalzgraf bei Rhein mit: Schweighard von Sickingen, Stephan von Veningen, Heinrich von Schwarzenburg, Karl Boß von Waldeck, Graf Ludwig von Nassau, Hans von Thüngen, Sigmund von

Sattelberg, Gregor und Wilhelm von Paulsdorf, Poppo von Engeritze, Wolf von Zülnhart.

1496: Peter Rindfleisch aus Breslau.

1497: Herzog Bogislaus X. von Pommern mit: Degener Bugenhagen (Erbmarschall von Pommern), Curt Flemming, Karsten Borck, Achim von Dewitz, Ewald von der Osten (Erbmarschall in Pommern), Otto von Wedel, Curt Krackewitz, Peter und Michael Podewils, Dornik Ramele, Achim Werich, Sigmund Barvot (Barfuß?), Christoph Wallenstein, Fritz Jakob von und aus Weiler, Ludwig von Helmsdorf, Georg von Guttenstein, Balthasar Petzinger aus Böhmen, Dietrich von Mandelsloh, Wolfrund Buck aus Braunschweig; Hans Schürpff (Ratsherr aus Luzern), ein Herr von Wolkenstein ob der Etsch; Kaspar von Buchwald.

1498: Herzog Heinrich von Sachsen mit: Dietrich von Schleywitz, Steffan von Gundelfingen, Paul Boß von Waldeck, Georg von Andila, Seufriedt von Lüttich, Lorenz Pielsse, Augustin von Grabendo, Konrad Züllhart, Thomas, Andreas und Otto Pflug, Kaspar Wintzerer, Rudolf und Günther von Bünau, Sebastian von Ypenburg, Georg von Schleinitz, Kaspar Boeß, Johann von Leuendahl, Hans Serentheiner, Kersten von Weidenbach, Johann Torandt, Hanns Loesser, Michel Unger, Hisick Kassel, Hisick Zanisy, Christof von Bernstein, und die 7 Nürnberger: Georg und Sebald Ketzel, Stefan Baumgartner, Martin Kreß, Ulrich Schütz, Christoff Löffelholz, Eustachius Rieter.

1499: Marschall Conrad von Schaumberg aus Würzburg, Bogislaus von Wolfskele, Konrad von Keren, Johannes von Bibra, Konrad von Grumbach, Markus von Berlichingen, Philipp vom Stein. — Arnold von Harff (vielleicht schon 1498).

Diese Übersicht läßt die allmähliche Steigerung des Zustroms der Ritterpilger nach Jerusalem deutlich erkennen. Will man die nachweisbaren Grabesritter rein zahlenmäßig erfassen, so ergibt sich für das 14. Jahrhundert eine Zahl von etwa 20 Grabesrittern; sie steigt in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts auf rund 200 und erreicht in der zweiten Hälfte ihren Höhepunkt mit weit über 500 Ritterweihen von Edeln und Patriziern allein aus Deutschland, wozu noch sicher einige hundert aus anderen Ländern Europas hinzukommen. Im 16. Jahrhundert sinkt die Zahl nach den beiden ersten Jahrzehnten wieder stark ab, da um diese Zeit die eigentliche ritterliche Epoche ihr Ende findet und die Ritterwürde des Heiligen Grabes ihren äußeren Charakter stark verändert. Während im 14. und 15. Jahrhundert die Deutschen unter den Grabesrittern den Hauptanteil stellen, treten sie später zugunsten des Anteils der romanischen Länder zurück.

Der hohe Anteil der deutschen Ritter unter den Grabesrittern am Ausgange des Mittelalters beruht auf der Einschätzung dieser Würde. „Die

Ritter des Heiligen Grabes wurden daher in vielen Stammbäumen der deutschen Adelsgeschlechter mit roter Farbe angemerkt und ausgezeichnet."

Die meisten Grabesritter hatten auf ihrer Fahrt nach der Ritterschaft außer der Ritterwürde des Heiligen Grabes noch andere ritterliche Auszeichnungen erworben, die den Nimbus, der ihre Persönlichkeit umgab, in Verbindung mit ihren Erzählungen über erlebte und bestandene Abenteuer und Gefahren mächtig verstärkte. Es waren außer Jerusalem noch drei Reiseziele, welche die Ritter anzogen: das Katharinenkloster auf dem Berge Sinai, die St.-Michaels-Kirche in Kairo und die Insel Zypern. An diesen drei Orten konnten die Jerusalemfahrer noch je eine weitere Ritterwürde erlangen: die eines Katharinenritters, eines Georgsritters und die eines Schwertritters der Könige von Zypern und Jerusalem. Die Aufnahme in den Schwertorden der Könige von Zypern bildet fast die Regel für alle ritterlichen Jerusalempilger, weil das Königtum von Jerusalem in dem Königtum von Zypern weiterlebte und damit eine enge Beziehung zum Heiligen Grabe und seinen Verteidigern in sich trug.

2. Die Beziehungen der Grabesritterschaft zum Königtum von Jerusalem

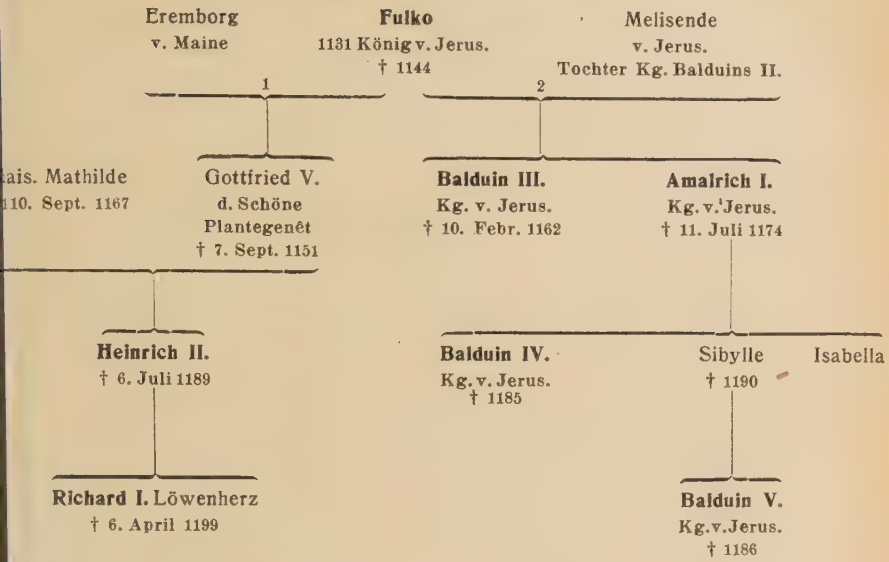
König Balduin IV. von Jerusalem (gest. 1185) hinterließ keine Nachkommen, so daß ihm sein Neffe Balduin V., genannt der Aussätzige, auf dem Throne folgte. Als mit ihm die männliche Linie der morgenländischen Anjous ausstarb, hätten sich nach früher getroffenen Vereinbarungen die Großen des Königreichs Jerusalem wegen der Erbfolge an die abendländischen Fürsten wenden müssen. Jedoch auf Betreiben der Sybille, einer Schwester Königs Balduin IV., geschah dies nicht. Mit Unterstützung des Lateinischen Patriarchen Heraklius und des Großmeisters des Templerordens sowie anderer Großen ließ sie ihren Gemahl Guido von Lusignan zum König von Jerusalem krönen. Wido (Guido) I. war jedoch dem königlichen Amte nicht gewachsen und mußte es nach einem Schiedsspruch vom 28. Juli 1191 mit dem tapferen Konrad von Montferrat teilen. Im Jahre 1192 zog sich Wido I. nach Zypern zurück und begründete hier das Königtum von Zypern, das seinem Hause bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts verblieb. Die Gemahlin des Konrad von Montferrat, Königs von Jerusalem, war Isabella, ebenfalls eine Schwester des Königs Balduin IV. Sie heiratete nach Konrads Tode (1192) nacheinander Heinrich II., König von Jerusalem (gest. 1197) und Amalrich II. von Lusignan, König von Zypern und Jerusalem (gest. 1205). Letzterer war der Nachfolger des im Jahre 1194 verstorbenen

Königs Wido I. von Jerusalem und Zypern aus dem Hause Lusignan[11] (vgl. die Stammtafel). Die Könige von Zypern behielten auch nach dem völligen Untergange des Königreichs Jerusalem, soweit er ihnen im 13. Jahrhundert nicht durch die Staufer streitig gemacht wurde, und sie nur Regenten von Jerusalem waren, seit 1269 den Titel eines Königs von Jerusalem bei und gaben ihre Ansprüche auf Königreich und Titel nicht auf. Zypern bildete einen Feudalstaat, der ganz nach den Rechtsgrundsätzen („Assisen") des Königreichs Jerusalem aufgebaut und verwaltet wurde. Mehrere der zyprischen Könige versuchten durch Reisen an die europäischen Königshöfe einen neuen Kreuzzug zustande zu bringen, jedoch ohne Erfolg.

Nach diesen vergeblichen Bemühungen, ganze Heere von Mitstreitern zu gewinnen, kam König Peter I. (1359—1369) schon vor seiner Thronbesteigung als Graf von Tripolis auf den Gedanken, wenigstens kleinere Gruppen von Rittern für die Sache seines und des Heiligen Landes zu gewinnen. Der wachsende Zustrom von Jerusalempilgern aus der abendländischen Ritterschaft und die Absicht, dem Königtum von Zypern in Europa mehr Freunde zu erwerben und es in ständige Erinnerung zu bringen, mögen ihm diesen Gedanken nahegelegt haben. Er verwirklichte ihn durch die Gründung einer „Gesellschaft", einer Vereinigung von Rittern, deren Aufgabe es sein sollte, bei der ersten Gelegenheit den Krieg gegen die Ungläubigen wieder aufzunehmen. Das äußere Abzeichen dieses königlichen Ritterordens von Zypern war ein kleines Schwert, das an einer Halskette getragen wurde. Um das Schwert zog sich ein Spruchband in S-Form, und an der Spitze der Schneide hing ein Blümchen, ein Veilchen. Auf dem Schriftband stand die „Devise" der Gesellschaft, die nach dem Schwert auch der Schwertorden von Zypern genannt wurde. Die Devise lautete: „C'est pour Loyauté maintenir"; d. i.: um die Treue zu halten. Das Jahr der Gründung des Schwertordens liegt nicht eindeutig fest. De Mas Latrie, der sich eingehend mit der Geschichte des Königreichs Zypern befaßte, schließt aus einem altfranzösischen Gedichte „Der Degen mit dem Kreuzgriff von feinem Silber und das Band mit dem Schwert", von Guilleaume de Machant, daß der Orden unter Peter I. gegründet ist und nicht schon früher, wie Helyot und andere Schriftsteller annahmen, die ihn schon 1194 gegründet wissen wollten. Als weiteren Beweis für seine Ansicht betrachtet De Mas Latrie die Tatsache, daß das

[11] Vgl. über den Thronstreit und die Erbfolge A. Cartellieri, Philipp II. August von Frankreich Bd. II. Der Kreuzzug von 1187—1191. S. 4, 29 und S. 234 f.; ferner B. Kugler, Gesch. d. Kreuzzüge, 2. Aufl. Berlin 1891, S. 190 ff., und R. Grousset, Histoire des Croisades, Bd. III (Paris 1936), S. 44.

Stammtafel 1
Morgenländische und abendländische Anjous



Stammtafel 2
Die letzten Anjous in Jerusalem

Amalrich I.
Kg. † 11. Juli 1174
h. 1. Agnes v. Edessa
h. 2. Maria Komnena

1
Balduin IV.
Kg. † 1185
a. d. Aussätzige

1
Sibylle
† Okt. (?) 1190
h. 1. 1176 Wilhelm Langschwert
v. Montferrat
† Juni 1177
h. 2. 1186 **Wido**
v. Lusignan
1186 Kg. v. Jerus. u. 1192 v. Zypern
† April 1194

1
Balduin V.
Kg. v. Jerus.
† 1186

2
Isabella
h. 1. Humfried
v. Toron
h. 2. 1190 **Konrad**
v. Montferrat
Kg. v. Jerus.
† 28. April 1192
h. 3. 1192 **Heinrich II.**
Pfalzgr. v. Troyes, Kg. v. Jerus.
† 10. Sept. 1197
h. 4. 1197 **Amalrich II.**
v. Lusignan
Kg. v. Zypern u. v. Jerus.
† 1. April 1205

Schwert mit dem Schriftband auch in einem Privatsiegel Peters I. vorkommt [12].

Die wohlbegründete Meinung von De Mas Latrie erhält m. E. eine weitere wesentliche Stütze durch die geschichtliche Entwicklung des Königtums von Zypern, das sich erst nach dem Tode des letzten Staufers konsolidiert, und durch die Entwicklung der Jerusalemwallfahrt. Gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts mehrt sich die Zahl der unternehmungsfreudigen Ritter, die das Heilige Grab im alten Kreuzfahrergeist aufsuchen, und um die gleiche Zeit entsteht der Brauch des Ritterschlages am Heiligen Grabe. Der König von Zypern, mit dessen Namen sich noch immer der Glanz der Krone Gottfrieds von Bouillon verband, konnte jetzt hoffen, unter ihnen Mitstreiter gegen die Ungläubigen zu finden, die bereit waren, sich für die Wiedererwerbung der syrischen Küstengebiete und der Heiligen Stadt einzusetzen. Zum mindesten konnte er den Versuch machen, ihre grundsätzliche Bereitwilligkeit für ein solches Unternehmen sich zu sichern, damit sie zu gegebener Zeit selbst und mit gleichgesinnten Getreuen ihr Versprechen einlösten. Das geeignete Mittel, ein solches Treueversprechen von den einzelnen Ritterpilgern zu erlangen, war nach der höfischen Sitte des 14. Jahrhunderts die Errichtung eines besonderen Ritterordens, einer Gesellschaft oder Vereinigung von Rittergenossen, die sich zu diesem Zwecke mit dem Könige verbanden. Die Gründung des Schwertordens von Zypern scheint auch der tatkräftigen Persönlichkeit Peters I. zu entsprechen, der sich auf zwei Reisen nach Europa eifrig um das Zustandekommen eines Kreuzzuges bemühte und schließlich auch eine kriegerische Unternehmung zur See gegen Alexandrien durchführte [13]. Die Venetianer unterstützten diese Heerfahrt gegen Ägypten, da sie ein handelspolitisches Interesse am Bestehen des Königreichs Zypern hatten,

---

[12] Vgl. De Mas Latrie, Notice sur les monnaies et les sceaux des Rois de Chypre de la maison de Lusignan, in: Bibliothèque de l'Ecole des Chartes I.e serie V. Bd., Paris 1843/44, S. 113 ff., 413 ff.; De Mas Latrie verwirft ebenda die Deutung des S-förmigen Schriftbandes als Secretum societatis, Securitas regni etc. Er berichtet auch, daß Peter I. auf seiner ersten Werbereise nach Europa den Dogen Friedrich Cornaro in den Orden aufgenommen habe. Über die Devise vgl. De Mas Latrie, Histoire de l'Isle de Chypre Bd. III, Paris 1885, S. 77.

[13] Peter I. schickte bereits am 15. Juni 1362 ein Werbeschreiben nach Florenz, um es zur Beteiligung an einem für das Frühjahr 1364 angesetzten Kreuzzuge zur Eroberung Jerusalems zu veranlassen (vgl. De Mas Latrie, Hist. de l'Isle de Chypre Bd. II, Paris 1852, S. 236). 1362—65 unternimmt der König eine Reise nach Europa zur persönlichen Werbung für den Kreuzzug. Er war in Venedig, London, Avignon, Paris und Genua. Im Jahre 1365 unternimmt er seinen Zug gegen Alexandrien. Nach dem Friedensschluß mit dem Sultan im Jahre 1368 macht Peter I. seine zweite Europareise. Vor seinem Tode (vermutlich durch Brudermord) im Jahre 1369 erfolgte noch seine Erhebung zum König von Armenien.

1. Ritterheiliger mit Jerusalemkreuz
Ausschnitt aus dem Altar des Meisters der hl. Sippe

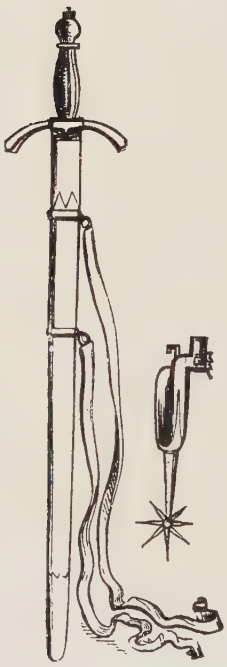
2. Ludwig von Eyb d. Ä. und seine Söhne

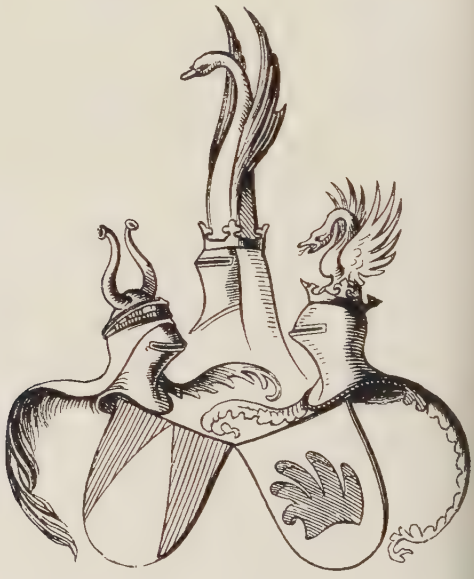
3. Grabplatte Ludwig von Eyb d. J.

4. Phantasiebild eines Ritters vom Hl. Grabe (18. Jahrhundert)

5. Ritter von St. Catharinen (17. Jahrhundert)

6. Totenschild des Kurfürsten Friedrich II. von Brandenburg (1471)





links: 7. Das angebliche Schwert und die Sporen Gottfrieds von Bouillon

rechts: 8. Wappenschild eines Ritterpilgers in der Geburtskirche zu Bethlehem (15.-16. Jahrhundert)

mit dem sie in regem Schiffsverkehr standen. Peter I. verlieh dem Dogen Friedrich Cornaro, in dessen Palast zu Venedig er Wohnung genommen hatte und dessen Familie ein Jahrhundert später in enge verwandtschaftliche Beziehungen zum Hause Lusignan von Zypern trat, den neugegründeten Schwertorden. Es ist wohl die erste, quellenmäßig überlieferte „Begabung" mit diesem Orden vom Schwerte, in dessen Kreuzgriff symbolisch der Zweck der Vereinigung in Erscheinung trat.

Bei den deutschen Rittern, die am Heiligen Grabe kreiert waren, begegnet uns die Verleihung des Schwertordens von Zypern erstmals 1389 bei dem Nürnberger Patrizier Heinrich Ketzel, auf dessen Grabmal u. a. die Insignien desselben eingemeißelt sind [14]. Während es sich hier um eine Bildquelle handelt, finden sich in späterer Zeit eine ganze Reihe schriftlicher Zeugnisse für die Verleihung des Schwertordens an Ritter des Heiligen Grabes, die auf der Rückreise von Jerusalem mit ihren Schiffen, Galeen genannt, die Insel Zypern ansteuerten und dort dem Könige ihre Aufwartung machten. Die Heimfahrt über Zypern und ein mehrtägiger Aufenthalt daselbst war eine Vereinbarung, die ausdrücklich in die mit den Schiffspatronen in Venedig abgeschlossenen Schiffsverträge (naulae) aufgenommen wurde, so lange das Königreich Zypern bestand. Der Wortlaut dieser Vereinbarung, der in Punkt 3 der im wesentlichen übereinstimmenden Schiffsverträge niedergelegt war, wird mehrfach erwähnt, so bei Hans Roth (1440) und Felix Faber (1480) [15]. Der zuverlässige Ulmer Dominikaner, der die Fahrt nach Jerusalem und Zypern zweimal mitmachte, gibt ihn in seinem Evagatorium folgendermaßen wieder:

„Der Patron soll es vermeiden, bei seiner Meerfahrt ungewohnte und fremde Häfen anzulaufen; er soll vielmehr nur diejenigen anlaufen, die

[14] Vgl. die Abbildung des Grabmals Heinrich Ketzels in DHLVG Bd. II und den Text dazu S. 197. Vor ihm wurde am 13. Februar 1384 ein anderer deutscher Jerusalempilger, der Nürnberger Patrizier Hans Rieter von König Jakob I. von Zypern in Genua ausgezeichnet. Der König vermehrte das Familienwappen des von der Jerusalemfahrt Heimkehrenden, von dem nicht bekannt ist, daß er am Heiligen Grabe den Ritterschlag empfing und Zypern besuchte. Es kann sich aber um die Verleihung des Schwertordens und die Genehmigung zur Beifügung des Wappenzeichen der Könige von Zypern handeln, so daß auch der Ritterschlag in Jerusalem an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Vgl. RDP S. 96.

[15] Siehe den vollen Inhalt des Kontraktes mit den Schiffspatronen RDP S. 10 f.; die Liste der Jerusalempilger, in deren Berichten er überliefert ist, ebda. Anm. 125 S. 48. Für die Ritterfahrten des Herzogs Ernst von Österreich (1414) und des Kurfürsten Friedrich von Sachsen (1493) stellten die Dogen von Venedig Staatsgaleeren zur Verfügung. Herzog Albrecht von Sachsen (1476) mietete für sich und sein Gefolge eine besondere Galeere und zahlte dafür 4000 Dukaten. Neben der nötigen Mannschaft und Bewaffnung mußte der Schiffspatron auch einen Arzt und einen Barbier stellen. Die Pilger wollten niemals und grundsätzlich einen Juden auf dem Schiff dulden.

die Galee gewöhnlich anfährt; er meide, soviel wie möglich, die Anfahrt an die Häfen, sondern bleibe auf seinem Wege. Besonders ordnen wir an, er möge das Königreich Zypern meiden und dort nicht landen. Muß er aber dort landen, so bleibe er höchstens drei Tage im Hafen, wie dies von alters her Brauch ist, da das Klima auf Zypern den Deutschen nicht zuträglich ist. Wenn aber einzelne der unsrigen dort landen wollen, um der Königin von Zypern in Nicosia ihre Aufwartung zu machen und von ihr die Insignien ihrer Gesellschaft zu empfangen, so muß der Patron auf sie warten, wie ein altes Recht der Ritter dies fordert, so lange das Reich dortselbst einen König hat[16]."

Faber spricht also von einem alten Vorrecht der am Heiligen Grabe zu Rittern geschlagenen Edelleute, ein Anlaufen von Zypern zu verlangen, das sonst wegen der Fiebergefahr gewöhnlich nicht angelaufen wurde. Daß die Aufwartung der Ritter bei den Königen oder Königinnen von Zypern — es herrschte dort auch das Gesetz der weiblichen Thronfolge — einem alten Herkommen entsprach, kann vielfach belegt werden. Im Jahre 1395 erhält auf der Heimkehr von Jerusalem Simon de Sarebruke, Baron von Angelure, in Nicosia den Schwertorden[17]. Nach dem Bericht von De Mas Latrie finden weitere Verleihungen in den Jahren 1414, 1458 und 1459 statt. Graf Gabriel Capodilista, ein Edelmann aus Padua, schiffte sich am 16. März 1458 in Venedig für das Heilige Land ein auf einer Galee, die von einem Patrizier Antonius Loredano befehligt wurde. An Bord waren u. a.: Robert de Saint-Severin aus Mailand, Dr. Jean Martin aus Parma, Ritter Carl Bossi aus Mailand und der englische Graf Jean Hosseter. Auf der Rückkehr Capodilistas nach Italien verfaßte einer seiner Freunde, Paul Boncampio, einen Reisebericht und veröffentlichte ihn kurz danach in einem Wiegendruck mit schönen romanischen Buchstaben ohne Angabe von Datum und Ort. In diesem Bericht heißt es u. a. über den Aufenthalt in Zypern: „Auf der Rückreise von Jerusalem besuchte Gabriel Capodilista den König von Zypern in Nicosia. Er wurde von ihm mit großer Höflichkeit empfangen. Der König schenkte ihm »la divisa, apichante ge la cum sue mano al pecto: la quale è una spada circundata da uno breve che dice: POUR LIVTE MYNTENER«. Nach dieser Beschreibung heftete der König mit eigener Hand dem Grafen Capodilista seine »Devise« an die Brust. Der Verfasser des Reiseberichtes gibt die Devise nicht genau wieder. Im folgenden Jahre (1459) verlieh die Königin Charlotte denselben Orden dem Martin Villain, Herrn von Rasseghem, durch ein Patent, auf

[16] Siehe den lateinischen Text bei Fabri Evagat. I, 89 ff.

[17] Vgl. De Mas Latrie, Hist. de l'Isle de Chypre Bd. II. S. 430—434, auch RM S. 567.

dem das Emblem folgendermaßen beschrieben ist: »Arman sive spectaculum insigne et ordinem nostrum Spatae quo nonnulli mundi et Christi fideles, principes, barones nobiles et milites soliti sunt decorari.« Das Wappen oder Abzeichen und unseren Orden des Schwertes, mit dem manche Christgläubigen, Fürsten, Vornehme, Barone und Ritter dem Brauche nach geschmückt wurden [18]." Aus dieser Quelle geht also hervor, daß die Könige von Zypern auch ein Patent über die Begabung mit ihrer Gesellschaft auszustellen pflegten.

Von deutschen Fürsten und Rittern, die sich die Auszeichnung des Schwertordens auf Zypern holten, sind noch zu nennen: 1436 der Herzog Friedrich von Österreich und sein Gefolge. Das schon früher angezogene mittelhochdeutsche Gedicht berichtet Vers 335—340 darüber:

also kam der Furst zum Konig Reich
Vnd gein Zippern nitalstzia in di stat,
darnan in grosse ehr erpatt,
vnd hueb sych wider von dem Land
da schuef der konig alzu hannd,
wo er zu laitten wolt,
das man sein wol pflegen solt.
Als weiter hiet zu pietten,
daselbs dy weisen Rietten [19].

Der Nürnberger Patrizier Georg Pfinzing besuchte auf zwei Jerusalemfahrten in den Jahren 1436 und 1440 Zypern und berichtet von der ersten, daß er mit seinem Herrn (dessen Namen er nicht nennt) und drei anderen Edelleuten, die sein Herr am Heiligen Grabe zu Rittern schlug, vom Könige von Zypern sehr freundlich aufgenommen und geehrt worden seien [20]. Ebenfalls im Jahre 1436 kam der Freiburger Schultheiß Wilhelm von Wiflispurg auf der Heimreise von Jerusalem und dem Katharinenkloster auf dem Sinai nach Zypern, wo ihm der König ein großes Fest bereitete und ihm, wie es in der Schweizer Quelle heißt, eine goldene Halskette schenkte [21]. Im Herbst 1449 machen die fränkischen Edelleute Stephan von Gumpenberg, Friedrich von Wolfskel und Hans von Kamerau mit mehreren Bürgern aus Würzburg und Dienern, auch einem Kaplan, ihre Pilgerfahrt nach Jerusalem, wo Stephan am 14. November stirbt und auf dem Sion begraben wird. Die übrigen ziehen Mitte Januar 1450 über Nazareth, See Genesareth, Damaskus, Beirut nach Zypern und treffen am 17. Februar in

[18] Vgl. De Mas Latrie a. a. O. Anm. 3.
[19] Vgl. R. Röhricht in Zeitschr. f. Deutsche Philologie Bd. 23 (1890) S. 40.
[20] RM S. 92.
[21] Rex de Cypro fecit ei magnum festum et dedit ei unum circulare aureum. Vgl. Hausbuch des hl. Nikolaus du Châtel zu Freiburg. Nach RDP S. 113.

Nicosia ein. Der anonyme Reisebericht im Reyssbuch gibt eine anschauliche Schilderung ihres Aufenthaltes daselbst, und der Verfasser, offenbar einer der ritterlichen Gefährten des Stephan von Gumpenberg, schreibt dann über den Empfang beim König: „Am Freytag umb Vesperzeit schickt uns der König Pferd, dass wir solten zu jm kommen. Und da wir für jn kamen und urlaub von jm nemmen wolten da gab er uns den Orden, da liess ich jhm sagen: Ich wer ein armer Gesell, und wer nicht währt seinen Orden und Gesellschaft anzutragen, auch wer ich durch gottes willen ausgereyset, und nit von solcher sach wegen. Da ließ er mir sagen, Er wolt dass er meiner Sünd hett, es schadt mir an meiner Wallfahrt nichts. Also nam ich jhn von seiner Gnaden mit meinen gesellen an, und da er uns die Geschoss gab, da namen wir urlaub von jhm und ritten wider an die Herberg, und bestellten dass wir am Morgen möchten weiter kommen [22].“

Im Jahre 1450 macht auch der Herzog Johann von Cleve mit seinem Gefolge seine Aufwartung bei dem König von Zypern, um die gleiche Ehrung entgegenzunehmen [23]. Am 13. Juli 1453 landet Kurfürst Friedrich II. von Brandenburg mit seinen Reisegefährten in Zypern. Der hohe Rang des Kurfürsten veranlaßte den König, demselben die Insignien des Schwertordens, offenbar in besonders kunstvoller Ausfertigung, nach Venedig in das Haus des Schiffspatrons nachzusenden [24]. Die Reisegesellschaft des Herzogs Otto II. von Pfalz-Mosbach, die im Juli 1460 nach Nicosia kommt, wo sich ein Ritter aus Meißen, Georg von Riedeburg, ihr anschließt, erhält nach dem Bericht des Ritters Hans von Eptingen durch den König die Ritterschaft des Schwertordens. Auf seiner Ritterfahrt in den Orient besuchte auch Georg von Ehingen, der ein Empfehlungsschreiben vom Johanniter-Großmeister an König Philipp von Zypern hatte, im Jahre 1464 die Insel. Über seinen Aufenthalt auf Zypern berichtet er: „Also fur ich vir (vorwärts nach) uff Zypern, des küngs hoff och sin küngrych zu erlernen (kennenzulernen). Zuo den selbigen zyten regiert küng Philippus. Also zoch ich mit etlichen venedichen kofflyten uff Zypern, der mainung, da dannen ziehen; und kam in das küngriych Zypern, in die hauptstatt wider gen Rodisz (wider gen Rodisz sind hier wohl zu streichen und Nicosia dafür zu setzen, die im nördlichen

[22] Reyssbuch (1584) S. 244; RDP S. 119.

[23] RDP S. 184; ferner W. Lohmann, Ritter und Pilger des Heiligen Grabes aus dem Erzbistum Köln: in DHLVG Bd. II, Köln 1940, S. 203 f. In dem Reisebericht des Hans Rot aus Basel ist von dem Georgsorden die Rede; da jedoch niemals ein Georgsorden von Zypern erwähnt ist, kann es sich nur um den Schwertorden handeln.

[24] Vgl. Schweizer Geschichtsforscher, Bern 1828 (VII), S. 396.

Teil der Insel gelegene Hauptstadt von Zypern). Also zögte ich dem küng die fürdernusz von dem hochmaister, und ward gantz gnedig und wol von dem küng gehalten. Er lisz mich füern sin küngrych zuo besichtigen, und begapt mich mit seiner künglichen geselschafft, und schied also von dem küng wider gen Rodisz zuo . . . Das ist geschehen in dem jar MCCCCLIIII[25]."

Herzog Albrecht der Beherzte von Sachsen landet 1476 auf der Heimfahrt von Jerusalem in Zypern, wo die Königin Katharina ihn und seine Gefährten in Nicosia reich bewirtet. Es ist anzunehmen, daß bei den veranstalteten Festlichkeiten auch die Verleihung des Schwertordens erfolgte[26].

Aus der Regierungszeit dieser letzten Königin von Zypern, Katharina Cornaro, sind mehrere Verleihungen des Schwertordens überliefert, die unser besonderes Interesse erwecken. Im Jahre 1481 wird der einer Breslauer Großkaufmannsfamilie zugehörige Johannes Rindfleisch aus Roßlawitz in Jerusalem zum Ritter geschlagen und macht auf der Heimfahrt der Königin von Zypern in Nicosia seine Aufwartung. Die Königin gibt ihm den Schwertorden und das Privileg, das Wappen des Königreichs Zypern, einen roten Löwen auf goldenem Grund, zu führen. Das Patent über die Aufnahme in den Schwertorden und die Wappenverleihung ist im Wortlaut erhalten und von Chr. Kundmann in Silesii in nummis, Breslau und Leipzig 1738, S. 229 f., mitgeteilt[27]. Es mag hier vorweggenommen sein, daß die Königin Katharina, die schwer um den Bestand ihrer Herrschaft auf Zypern zu kämpfen hatte und schließlich 1489 von ihren eigenen Landsleuten, den Venetianern, gestürzt und ihrer Herrschaft beraubt wurde, und ihr Leben in der Verbannung zu Padua beschloß, am 23. Juni 1485 dem Ritter Martin Vilain, der wahrscheinlich im Auftrag des Herzogs Philipp von Burgund zum Heiligen Lande ging, die Insignien des Schwertordens überreichte. Dabei stattete sie ihn gleichzeitig mit dem Rechte aus, den Schwertorden auch anderen Edelleuten zu verleihen[28]. Die Übertragung des Verleihungsrechtes auf einzelne Mitglieder eines Ritterordens begegnet uns am Ausgang der ritterlichen Epoche häufiger, und zwar dann, wenn die betreffenden Herrscher sich in schwieriger Lage befanden und sich möglichst viele Adelige zu verpflichten suchten. Jedoch wurde meist das Gegenteil erreicht. Die betreffenden Ritterorden sanken durch

[25] Vgl. seine „Reise nach der Ritterschaft", herausgeg. v. E. Pfeiffer, Stuttgart 1842, S. 14.
[26] RDP S. 147.
[27] RM S. 315 Anm. 2.
[28] Vgl. Duchesne, Hist. generale des maisons des Guisnes d'Adres et de Gand; Paris 1631, preuves s. 611 f.; ebenso RM S. 318 (gibt irrtümlich das Jahr 1495 an).

diese Art der Weiterverleihung in ihrem Werte, und damit sank zugleich das Ansehen der Herrscher selbst[29].

Den letzten anschaulichen Bericht über die Aufnahme von Rittern des Heiligen Grabes durch die Königin Katharina von Zypern verdanken wir wiederum Felix Faber, der auf seiner ersten Reise im Jahre 1480 mit Georg vom Stein an den Hof der Königin kam. Er schildert den Aufenthalt daselbst wie folgt: „Nach vielen Tagen kehrten wir nach Zypern zurück und landeten nach glücklicher Seefahrt daselbst im Hafen Salina. Die schwächeren Pilger brachten wir dort in einem Landhause unter; die gesunden ritten mit dem Patron nach Nicosia, das die Hauptstadt Zyperns und sechs deutsche Meilen vom Meer entfernt ist. Nach altem Brauch machen die Ritter vom Heiligen Grabe dem König von Zypern ihre Aufwartung und schließen mit ihm einen Vertrag. Der König nennt sie seine Genossen (socios suos vocat) und trägt ihre Namen in ein Buch ein; er gibt ihnen ein kleines Schwertchen in der Scheide, die mit einem Spruchband umschlungen ist, als Zeichen seiner föderativen Gesellschaft. An der Spitze des Schwertchens hängt ein silbernes Veilchen. So betrat mein Herr, Georg vom Stein, dem ich immer treu ergeben war, mit anderen Adeligen die Stadt Nicosia und blieb dort drei Tage. Weil aber das Königreich Zypern schon keinen König mehr hatte, baten die Adeligen die Frau Königin um Aufnahme in die Gesellschaft der Könige von Zypern. Diese lud sie in einen großen Festsaal und erläuterte ihnen durch einen Dolmetscher die Verpflichtungen dieser Gesellschaft, nämlich: das Königreich Zypern in seiner Notlage zu unterstützen, da es mitten zwischen Sarazenen, Türken und Tartaren liege. Durch Handschlag leisteten sie der Königin den Treueid. Sie überreichte ihnen die Schwertchen und entließ sie[30]."

Aus der Schilderung des Felix Faber ist der Wandel der Auffassung ersichtlich. Die Ritter des Schwertordens werden in der Spätzeit des Königtums von Zypern zum Einsatz für diese christliche Herrschaft im Orient verpflichtet und nicht mehr, wie noch bis gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts hin, entsprechend dem Stiftungszwecke zur Teilnahme an einem neuen Kreuzzug für Jerusalem. Der alte Sinn ist also verlorengegangen und der Schwertorden von Zypern zu einem reinen Hoforden geworden, wie ihn fast jeder europäische König oder Landesfürst verlieh. Einen praktischen Wert besaß der Schwertorden danach nicht mehr, er war nur eine Dekoration, wie die meisten solcher Ritterorden, ein königlicher Gunsterweis, der gelegentlich auch mit der Erteilung des Ritter-

[29] Siehe Roth im Schlußkapitel: Weltliche Ritterorden im Dienste der fürstlichen Politik, S. 669 ff. (S. 682).

[30] Vgl. Fabri Evagat. I, S. 42 f.

schlags verbunden war, wie in Hans von Eptingens Bericht von 1460 und von Georg von Gumpenberg 1483 berichtet wird[31].

Für die Entwicklung des Ritterordens vom Heiligen Grabe besitzt aber die Gepflogenheit der am Heiligen Grabe kreierten Ritter, den Königen von Zypern ihre Aufwartung zu machen und um die Aufnahme in deren Gesellschaft zu bitten, in zweifacher Hinsicht Bedeutung. In der Frühzeit führte die Erinnerung an das Königtum von Jerusalem, das in dem königlichen Hause der Lusignans auf Zypern fortlebte, die Ritter vom Heiligen Grabe an den Hof der einstigen Könige von Jerusalem, die ehedem die Wächter des Heiligen Grabes gewesen waren. Die Ritter des Heiligen Grabes erblickten in ihnen die angestammten Schutzherren der heiligen Stätten, und es war ursprünglich mehr als ein Akt der Höflichkeit, sich ihnen vorzustellen und ihnen ein Treuegelöbnis abzulegen. Solange in der abendländischen Ritterschaft der Wille zu einer Teilnahme an einem Kreuzzug für das Heilige Land noch lebendig war, hatte die Rittergenossenschaft mit den Königen von Zypern, die durch das Band des Schwertordens geknüpft wurde, einen tieferen Sinn. Später wandelte sich dieses Verhältnis zu einer herkömmlichen Formalität, zum Ausdruck einer höfischen Sitte. Sie mehrt auf der einen Seite das äußere Ansehen der ritterlichen Jerusalemfahrer, auf der anderen Seite verbreitete sie den Ruhm und Glanz des Königreichs Zypern, von dessen sagenhaftem Reichtum der Volksmund so viel zu erzählen wußte, wie es uns z. B. auch das deutsche Volksbuch von Fortunatus Glücksäckel dartut.

Die Ritter des Heiligen Grabes hatten im 14. und 15. Jahrhundert meistens noch kein äußeres Kennzeichen ihrer Würde nach Art der Abzeichen anderer Ritterorden, da bei der gesteigerten Prachtliebe des Adels die goldenen Sporen und der Prunk der Rüstung auch von anderen Rittern getragen wurden. So wurden die Ritter des Heiligen Grabes in der Regel durch die Insignien des Schwertordens von Zypern, die silberne oder vergoldete Halskette mit dem anhängenden kleinen Schwert, als solche besonders gekennzeichnet. Die Halskette mit dem Schwertanhängsel trat in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mehr und mehr in Erscheinung, als namentlich die Stadtritter und Patrizier die schwere Rüstung im Alltagsleben ablegten und das Schwert und der scharlachrote Mantel[32]

---

[31] RDP 127.

[32] „Der lange und schleppende Mantel, der den ganzen Mann einhüllte, war insbesondere dem Ritter vorbehalten, als die edelste und erhabenste Zierde, die dieser anlegen konnte, wenn er nicht mit seinen Waffen geschmückt war. Die Kriegsfarbe, d. i. Scharlach, worin schon bei den Römern die Soldaten sich kleideten, war gleichfalls für diesen ehrwürdigen Mantel bestimmt. Man gab ihm Unterfutter von Hermelin oder anderem kostbarem Pelzwerke, und nannte ihn Ehrenmantel

das gewöhnliche Kennzeichen des Ritterstandes bildeten. So wurden die Insignien des zyprischen Schwertordens schließlich am Ausgang des 15. Jahrhunderts gewissermaßen zum Abzeichen der Ritter des Heiligen Grabes. Nach dem Ende des Königreichs Zypern kam dann der Brauch auf, an Stelle des kleinen Schwertes das Jerusalemkreuz an der silbernen Halskette zu tragen, und hierin liegt die fortwirkende Bedeutung der Beziehungen zum Königtum von Jerusalem und Zypern, das ehemals das fünffache Kreuz Gottfrieds von Bouillon als Wappenzeichen geführt hatte und dessen sich die Ritter des Heiligen Grabes als Zusatz zum eigenen Wappen bedienten.

Den Titel eines Königs von Jerusalem führten seit dem ersten König von Sizilien aus dem Hause Anjou, Karl I. (1266—1284), dem Bruder König Ludwigs des Heiligen, auch die Könige von Neapel und Sizilien [33]. Prinzessin Maria von Antiochien hatte ihren Anspruch auf die Königskrone von Jerusalem ihrem Großneffen Karl I. abgetreten. Dieser konnte zwar sich gegen Hugo III. von Zypern, der sich im Jahre 1269 in Tyrus zum König von Jerusalem hatte krönen lassen, behaupten; aber dem jüngeren Sohne Hugos III., Heinrich II., gelang es, die Sizilianer aus Akkon zu verdrängen und die Krone von Jerusalem und Zypern wieder auf seinem Haupte zu vereinigen. Trotzdem hielten die Könige von Neapel und Sizilien den Titel eines Königs von Jerusalem bei. Diesem Zusammenhang ist es vielleicht zuzuschreiben, daß vereinzelt fürstliche Jerusalempilger und andere Ritter vom Heiligen Grabe auf dem Rückwege von der Heiligen Stadt den königlichen Hof von Neapel aufsuchen und sich dem Könige vorstellen, von dem sie in verschiedener Weise geehrt wurden. So kommt im Jahre 1450 Herzog Johann von Cleve zu König Alfons V. von Aragon und Sizilien; am 5. Oktober 1468 erhält Graf Eberhard im Barte, Herzog von Württemberg, bei seiner Anwesenheit in Neapel vom Könige eine goldene Kette zum Geschenk. Im Jahre 1492 wird der Land-

(Manteau d'honneur)... Die französischen Könige verehrten den neuen Rittern, welche sie ernannt hatten, Mäntel dieser Art. Dieses Geschenk ward gewöhnlich mit einem Paradepferd begleitet, oder wenigstens mit einem goldenen oder vergoldeten Gebiß zu einem Pferdezaum." Vgl. Klüber Bd. I S. 149.

[33] Abt Bernardo Guistiniano stellt in seinem 1672 in Venedig erschienenen Werke: „Historie chronologiche della vera origine di tutti gl'ordini equestri etc." eine (von dem Anonymus der Histoire des Ordres militaires, Antwerpen 1721 ergänzte) Liste von 35 angeblichen Großmeistern, darunter auch einigen Großmeisterinnen, des Ritterordens vom Heiligen Grabe zusammen. Seine Liste beginnt mit den Königen von Jerusalem, geht von den ersten Königen von Zypern über die Staufer zu den Königen von Neapel-Sizilien aus den Häusern Anjou und Aragon zu den spanischen Königen seit Karl V. Der Anonymus der Histoire des ordres druckte und ergänzte diese Aufstellung auf S. 125 ff., obwohl er sie für unsicher hielt, mit vielen falschen Angaben und Jahresdaten.

Graf Wilhelm der Ältere von Hessen auf der Heimfahrt von Jerusalem in Neapel ehrenvoll vom König Ferdinand aufgenommen und mit dem Orden der heiligen Stola ausgezeichnet. In der über diese Verleihung ausgestellten Urkunde führt König Ferdinand auch den Titel eines Königs von Jerusalem. Der Landgraf erhält vom Könige das Recht zur Weiterverleihung dieses weniger bekannten Ordens. Die Stola candida bestand „in dem Ordenskleid der heiligen Stola, welche der heiligen Jungfrau zu Ehren an gewissen Tagen getragen wurde, und einer goldenen Halskette". Da auch Graf Eberhard eine goldene Halskette erhielt, ist anzunehmen, daß der König von Neapel ihm den gleichen Orden verliehen hat. Landgraf Wilhelm reist, wie vor ihm Herzog Johann von Cleve und Eberhard von Württemberg, von Neapel nach Rom an den päpstlichen Hof, wo ihn der Papst mit einem prachtvollen Schwerte beschenkte. Nach seiner Rückkehr in die Heimat ließ Landgraf Wilhelm zur Erinnerung an seine Jerusalemfahrt eine Geldmünze prägen. Neben dem Wappen ist das ihm vom Papst verliehene Schwert und Barett sowie das fünffache Jerusalemkreuz der Ritter des Heiligen Grabes abgebildet. Den Schild umgibt eine Kette, an der ein Greif hängt, als Zeichen des neapolitanischen Ritterordens von der heiligen oder weißen Stola [34]. Im Jahre 1517 besucht auch die Reisegesellschaft des Bernhard von Hirschfeld, bei der sich u. a. Graf Heinrich von Schwarzenburg befand, den königlichen Hof von Neapel; sie nimmt an der Hochzeitsfeierlichkeit des Königs teil, die gerade stattfand [35]. Nach dieser Zeit hören wir nichts mehr davon, daß Ritter des Heiligen Grabes den Königen von Neapel und Sizilien ihre Aufwartung machen. Die Beziehungen des Grabesrittertums zum Königtum von Jerusalem geraten in Vergessenheit. Dafür werden die Beziehungen zum Päpstlichen Stuhl in Rom im 16. Jahrhundert um so enger.

3. Die St.-Katharinen- und St.-Georgs-Ritterschaft

a) Die heilige Katharina von Alexandrien gehört zu den Heiligen der Kirche, die schon früh große Verehrung im Morgen- und Abendlande genossen. Ihre Volkstümlichkeit, namentlich in Deutschland, spiegelt sich nicht allein in dem alten Spruch: „Margret mit dem Wurm, Barbara mit dem Turm, Katharina mit dem Radel, das sind die drei heiligen Madel". Nach der Legende sollte Katharina gerädert werden; jedoch das Rad

[34] Den Text der Urkunde siehe bei RM S. 164; über den Orden der heiligen Stola ebda. S. 230 (Anmerkung). Zu dem Ehrenschwert des Papstes Innozenz VIII. und zu der Geldmünze des Landgrafen von Wilhelm I. von Hessen (Kassel) vgl. die Abbildungen und ihre zugehörige Beschreibung.

[35] RDP S. 210.

zersprang, und sie erlitt den Märtyrertod durch das Schwert (307 n. Chr.). Rad und Schwert wurden die Sinnbilder ihres Martyriums. Als man im 8. Jahrhundert ihr Grab auf dem Berge Sinai entdeckt zu haben glaubte, wurde das dort ihr zu Ehren errichtete Katharinenkloster bald zum Mittelpunkt ihrer Verehrung, die durch die Kreuzzüge und die Pilgerfahrten nach dem Heiligen Lande rasche Ausbreitung im Abendlande gewann. Alle Stände des christlichen Volkes verehrten sie. Durch das Rad wurde Katharina die Schutzheilige der Wagner und der Müller. Ihr Sieg in einem wissenschaftlichen Kampfe über die heidnische Philosophenschule von Alexandrien erwarb ihr das Patronat über mehrere Universitäten und Hochschulen. Ebenso wurde sie Schutzheilige der Philosophen und Juristen. Die Beigabe des Schwertes in ihren Märtyrersymbolen und ihr Kampf mit den Waffen des Geistes gegen die Ungläubigen ließ auch die christliche Ritterschaft in Verehrung zu ihr aufblicken. An ihrem Festtage (25. November) wurde mit Vorliebe dem edelmännischen Nachwuchs der Ritterschlag erteilt, und die am Katharinentag geweihten Ritter genossen nach dem mittelalterlichen Reichsrecht öffentliche Anerkennung[36]. In dem mittelalterlichen Ritterspiegel des Anton dala Sale (fol. 54) heißt es, daß man am Katharinentage überall da, wo man seine Andacht verrichte, Ritter werden könne; und Johannes von Leyden berichtet in seiner schon erwähnten Chronik (lib. XXXII c. 28) aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts, daß es als etwas Hohes gelte, wenn ein Ritter das St.-Katharinen-Grab auf dem Sinai besucht hatte.

Mit dem Einsetzen der Wallfahrtsbewegung nach der Kreuzzugszeit treibt die Katharinenverehrung eine neue Blüte: es ist die St.-Katharinen-Ritterschaft, die sich namentlich im 14. und 15. Jahrhundert diejenigen erwerben, die nach Jerusalem pilgern und am Heiligen Grabe den Ritterschlag empfangen. Die meisten von ihnen können zwar nur das Katharinenkloster in Bethlehem besuchen, das in unmittelbarer Nachbarschaft der Geburtskirche lag. Aber sehr viele von ihnen scheuten nicht die Kosten und den mühe- und gefahrvollen Weg durch die unwirtliche

---

[36] Vgl. Hundt, Bayrisches Stammbuch S. 704; vgl. auch A. v. Löherr, Über Adel und Ritterschaft im späteren Mittelalter; in: Sitzgsber. d. Kgl. Akad. d. Wiss. zu München, Jg. 1861, Bd. I, S. 400. Zur Katharinenlegende siehe ferner L. Conrady, Vier rheinische Palästinapilgerschriften des 15. und 16. Jahrhunderts, Wiesbaden 1882, S. 346 ff. (in dem Anhang Die ägyptische Göttersage in der christlichen Legende: 3. Katerina). Zur Geschichte des Katharinenklosters veröffentlichte R. Röhricht einige Urkunden aus dem 13. Jahrh. in ZDPV Bd. X (1887) S. 237. Über St. Katharina und ihre Legende vgl. auch LThK Bd. V (1933) Sp. 890 f. (I. P. Kirsch); H. Varnhagen, Zur Geschichte der Legende der Katharina von Alexandrien (1891); ders., Eine lateinische Bearbeitung der Legende von Katharina (1892); ferner H. Knust, Geschichte der Legenden der heiligen Katharina von Al. (1890).

Wüste bis zum Sinai. Dort lag auf dem Berge das Katharinenkloster mit dem Grabe der Heiligen, in dem ein griechischer (vordem lateinischer) Abt und Bischof und griechische Mönche die Ruhestätte und die Reliquien der Heiligen betreuten. Später wurde auch am Fuße des Sinai ein Katharinenkloster errichtet, das den Pilgern als Raststätte und Herberge diente. Über das Aufkommen der St.-Katharinen-Ritterschaft ist fast nichts bekannt. Aus zahlreichen Quellen ist nur ersichtlich, daß die Mitglieder des Ritterstandes sich nach dem Besuch des Klosters in Bethlehem oder auf dem Sinai auch Katharinenritter nannten. Wenn sie nur in Bethlehem gewesen waren, führten sie als Zeichen dieser Ritterwürde (mitunter auch im Wappen) ein halbes Rad mit sechs roten, spitzigen, gekrümmten Speichen, durch dessen Nabe ein Schwert gesteckt war, dagegen das ganze Rad mit dem Schwert durch die Nabe, wenn sie das Katharinengrab auf dem Sinai besucht hatten (siehe Abbildung)[37]. Von der Erteilung des Ritterschlages über dem Grabe der Heiligen ist nur selten die Rede. Philipp, der letzte Graf von Katzenellenbogen, der 1433 seine Wallfahrt nach Jerusalem unternahm, um sich dadurch einen Manneserben zu erflehen, berichtet uns von einem gegenseitigen Ritterschlag auf dem Sinai. Am 24. Oktober 1433 wird er dort durch Bernhard Kreß zum Katharinenritter geschlagen und schlägt dann selbst den Gaudentius von Rechenberg, Albrecht von Rechberg, Daniel von Mudersbach und Konrad von Frankenstein zu Rittern des gleichen Ordens[38].

Die ältesten Sinaipilger sind seit 1330 der Herzog Heinrich II. von Braunschweig-Grabenhagen, 1333 bzw. 1335 Wilhelm von Boldensele, 1361 Bischof Hugo von Verdun, der in der Wüste zwischen Kairo und dem Sinai starb[39]. Der erste Pilger, der nachweislich das Rad als Zeichen der Katharinenritterschaft führte, ist der schon wiederholt genannte Nürnberger Patrizier Heinrich Ketzel (1389), wie das Katharinenrad auf seinem Grabmal zeigt. In der Zeit von 1410 bis 1436 haben nachweislich 24 und 25 deutsche Pilgergruppen oder Einzelpilger den Sinai besucht; von ihnen entfallen allein 14 Reisegesellschaften auf das 15. Jahrhundert, 11 auf das 16. Jahrhundert[40]. Von bekannten Sinaipilgern seien genannt: Jakob Truchseß von Waldburg (1435), Wilhelm von Wiflisburg (1436: „fuit ad montem Sinay et ad S. Catharinam"), Herzog Ulrich II. von Mecklenburg-Stargard (1470), Andreas Rieter aus Nürnberg (1475), Johannes Tucher, Sebald Rieter und Dr. Otto Spiegel aus Nürnberg (1479),

[37] RDP S. 70; vgl. auch die Abbildung im Schweizer Geschichtsfreund II. S. 214.
[38] RDP S. 107.
[39] RDP S. 87, 89, 93.
[40] RDP. S. 87, 89, 93, 102, 107, 113, 114, 133, 140, 142, 156, 160, 163, 167/8, 189, 190, 199, 205, 220, 223, 249, 255, 276 und 280.

Wolter Rottkirchen aus Köln (1479), Felix Faber mit einer größeren Pilgergruppe (1483), Arnold von Harff (1499). Auch im 16. und 17. Jahrhundert zog es noch viele Jerusalempilger zum Sinai, wo sie sich über den Besuch des Katharinengrabes und -klosters eine Bescheinigung ausstellen ließen. Ein solches Attest in griechischer Sprache, das Christoph Fürer von Haimendorf im Jahr 1565 dort empfing, ist bis heute im Archiv des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg erhalten[41]. Bei den meisten Jerusalempilgern und Rittern des Heiligen Grabes kann es als feststehend betrachtet werden, daß sie die St.-Katharinen-Kapelle in Bethlehem besuchten. Jakob Bräuning, der seine Pilgerfahrt im Jahre 1579 machte, berichtet in seiner Reisebeschreibung: „Und ist diss die Capell (S. Catharinae) dannhero die Ritter von Jerusalem (so allein allhie und nicht in Arabia bey dem Berg Sinai gewesen), das halbe Rad zu führen pflegen[42]." Danach legten also noch um diese Zeit die am Heiligen Grabe zum Ritter geschlagenen Pilger Wert auf die Katharinenritterschaft. Von einem anderen Brauch, durch den die Ritter ihre Verehrung der heiligen Katharina bekundeten, erzählt der Konstanzer Ritter Konrad Grünemberg. Er besucht 1486 auf der Rückfahrt von Jerusalem auch Zypern, die Städte Famagusta und Costus, mit dem Ritter Graf Sigmund I. von Lüpfen, Dietz Truchseß von Wezhausen, Gottschalk von Sternberg, Kunz von Helmenstätt, Bolaig von Rischach, Friedrich Holub von Stockau. In Costus, dem vermeintlichen Geburtsort der Heiligen, zeichnete jeder Ritter ein halbes Rad an[43].

b) Der ausgesprochene Ritterheilige des Mittelalters ist St. Georg. Er wurde schon früh in der Ostkirche als Kriegerheiliger verehrt, und sein Bild findet sich vor der Jahrtausendwende auf Kriegsfahnen byzantinischer Kaiser. Im 10. Jahrhundert kam seine Verehrung auch im Abendlande auf. Das althochdeutsche Georgslied in alemannischer Mundart, das um die Jahrtausendwende im Stil lateinischer Hymnen unter starker metrischer und sprachlicher Anlehnung an Otfrids Evangelienharmonie verfaßt wurde, ist als einziger Heiligenhymnus in althochdeutscher Sprache ein sprechender Beweis dafür. Großen Auftrieb erhielt die Verehrung in Deutschland durch den Kaiser Heinrich II., den Heiligen,

[41] Pergamenthandschrift n. 5898. Vgl. RDP S. 245. Weitere Nachweise über Atteste in griechischer Sprache und über Besucher des Sinai nach 1500 ebenda passim. Das Attest für den Grafen Albrecht von Löwenstein (1561) findet sich in lateinischer und deutscher Übersetzung im Reyssbuch (1584) fol. 210.

[42] Vgl. T. Tobler, Bethlehem in Palästina, St. Gallen und Bern 1849, S. 266. Die Verehrung der heiligen Katharina in Bethlehem geht auf eine Legende zurück, nach welcher ihr beim Besuch der heiligen Orte an dieser Stelle der Heiland erschienen sei und ihr die Glaubensmarter vorausgesagt habe. Ebd. S. 202.

[43] RDP S. 167.

der St. Georg ganz besonders verehrte und dieser seiner Verehrung Ausdruck gab sowohl durch eine Reihe frommer Stiftungen und Schenkungen „ad honorem Sti. Georgii", als auch durch die Gründung des Hochstiftes Bamberg, das er dem Schutz des heiligen Georg für die Bekehrung der Slawen und zur Sicherung des Reiches unterstellte. Zu Ehren dieses Heiligen erbaute Heinrich auch den Bamberger Dom, mit dessen Ausbau Franken zum Mittelpunkt der St.-Georgs-Verehrung in Deutschland während des ganzen Mittelalters wurde. Heinrich, der auf seinen Heerfahrten in besonderem Maße dem Beistand des heiligen Georg vertraute, weihte ihm im deutschen Heere eine eigene Abteilung.

Aus der Vorliebe dieses deutschen Kaisers für St. Georg erklärt sich der weitverbreitete und überragende Kult des in Palästina beheimateten Soldatenheiligen. In fast gleichem Maße wurde er außerhalb Deutschlands in England verehrt. In den Kreuzzügen wurde St. Georg zum fast ausschließlichen Krieger- und Ritterpatron. Schon im 11. Jahrhundert, vielleicht sogar am Ende des 10. Jahrhunderts, segnete man Fahnen, Lanzen, Schwerter und Schilder bei der Ritterweihe vielfach unter Anrufung der Kriegerheiligen Mauritius, Sebastian und Georg. In dem Kreuzzug der Normannen gegen die sizilischen Sarazenen erscheint in der Schlacht von Cerami (1063) zum erstenmal der Ritter St. Georg den Normannen als Helfer. Nach dem Bericht des Gaufried Malaterra erblickten die Normannen den Heiligen vor ihren Reihen in der Gestalt eines strahlend bewaffneten Ritters auf weißem Pferde, in der Hand eine weiße Fahne mit glänzendem Kreuze. Gaufried hat zwar diese Erzählung erst nach dem ersten Kreuzzug niedergeschrieben; aber es gibt eine römische Legende aus früherer Zeit, nach welcher der heilige Ritter Georg zu Pferde einen von den Sarazenen verschleppten Küster an der ihm geweihten Kirche S. Giorgio in Velabro bei Rom gerettet und zurückgebracht habe. Seine Rolle als himmlischer Kriegshelfer und Patron der christlichen Ritter im ersten Kreuzzug ist mehrfach bezeugt. In Gemeinschaft mit den Heiligen Demetrius und Merkurius soll St. Georg den Kreuzfahrern mehrfach als Schlachtenhelfer, so bei Doryläum, erschienen sein. Nach der Vision eines Kreuzfahrers soll sich St. Georg selbst als „Fahnenträger" des Kreuzheeres bezeichnet haben. In Byzanz war diese Bezeichnung als Bannerträger (Tropaiophoros) schon vorher üblich. In Ramleh fanden die Kreuzfahrer die St.-Georgs-Kirche, in der nach der Überlieferung seine Gebeine ruhten, zwar von den Türken verwüstet, doch nicht gänzlich zerstört vor. Sie beeilten sich, zu Ehren ihres Kriegspatrons ein Bistum daselbst zu errichten (1101).

Nach den Kreuzzügen führte die Verehrung des heiligen Georg zur

Gründung mehrerer Ritterbünde und Adelsgesellschaften, die seinen Namen führten, nachdem schon der Deutsche Orden ihn neben der Gottesmutter zum Patron erwählt und eine Anzahl von Hospitälern zur Pflege der Verwundeten und Pestkranken nach ihm benannt hatte. Alle diese Ritterbünde pflegten das Ideal des christlichen Ritters, das sie in der Gestalt St. Georgs, des Drachentöters und Beschützers der lybischen Königstochter, verkörpert sahen, durch den Schutz der Armen und Schwachen, durch den Kampf gegen die Ungläubigen. Die hervorragendsten dieser ritterlichen Georgsbruderschaften sind der 1350 von König Eduard III. gestiftete Orden des Hosenbandes; der 1390 oder 1400 zu Rugemont begründete burgundische Georgs-Orden. In Deutschland vereinigten sich im 14. Jahrhundert die fränkischen Ritter zu einer ritterlichen Georgengesellschaft, und 1392 bildeten schwäbische Ritter eine Genossenschaft unter dem Namen des Georgenschildes. Beide schlossen sich später zusammen zum größeren Georgenschilde. Beide Ritterbünde hatten sich lange um das Vorrecht gestritten, wer im Kampfe das Banner der Reichsritterschaft, die St.-Georgs-Fahne, die im Bamberger Dom aufbewahrt wurde, vorantragen dürfe. Im Jahre 1474 wurde der Streit dahin entschieden, daß beide Tag für Tag abwechseln sollten. Kaiser Friedrich III. stiftete 1468 einen österreichischen Zweig des Georgs-Ritterordens — zu Ehren Gottes, der heiligen Jungfrau, des katholischen Österreiches und des Hauses Österreich. Wie sein Vater Friedrich III., war auch Kaiser Maximilian I. ein großer Verehrer des heiligen Georg und Mitglied des schwäbischen St.-Georgs-Schildes. In einer Urkunde sagt er darüber von sich: „Ich, der ich von Jugend auf immer dem Märtyrer St. Georg gefolgt bin, habe mit dessen Hilfe und Stimme häufig ruhmvolle Siege über meine Feinde erlangt." Maximilian, dem die Geschichte den Beinamen „der letzte Ritter" gab, trug sich bekanntlich mit Kreuzzugsplänen und bot 1494 und 1503 die St.-Georgs-Ritter zum Kampfe gegen die Türken auf. Nach der Goldenen Chronik von Hohenschwangau galt es im Mittelalter als selbstverständlich, „daß jeder Deutsche, so gegen die Heiden ziehe, stets das St.-Georgs-Banner führen müsse [44]".

Bei der Vorrangstellung St. Georgs als Patron der Ritterschaft ist es nicht verwunderlich, daß unter den adeligen Jerusalempilgern im 15. Jahrhundert der Brauch aufkam, sich auch förmlich in der Heimat des Heiligen

[44] R. Röhricht RDP S. 71; Zur Georgsverehrung vgl. u. a. Georg Smolka, Sankt Georg in der Geschichte; in: Sankt Georg Soldat und Zeuge Christi. (Sammelband), Köln, Verlag J. P. Bachem, o. J. (1938) S. 16 ff.; darin alles Wesentliche über die Verehrung St. Georgs und seine Patronate (auch als Nothelfer) zusammengefaßt. Über den österreich. St.-Georgs-Orden vgl. Acta Sanctorum. 23. April. III., S. 156—159. Vgl. auch LThK Bd. IV. (1932) Sp. 392.

zum St.-Georgs-Ritter schlagen zu lassen. Die St.-Georgs-Kirche in Ramleh, seine vermeintliche Ruhestätte, bestand nicht mehr; dafür stand aber in Kairo, am Rande der Lybischen Wüste, noch eine St.-Michaels-Kirche, an der ein christlicher Bischof residierte. Der Bischof erteilte den Ritterpilgern, die von Jerusalem aus und vom Sinai her kamen und Kairo, das mittelalterliche Babylon, besuchten, auf ihr Begehren hin den Ritterschlag, wie von Walter Guglingen und Felix Faber, die beide mit ihren adeligen Herren die Reise von der Heiligen Stadt nach Kairo gemeinsam zurücklegten, berichtet wird (1483). Felix Faber schreibt:

„Wir kamen zu einer Kirche, die St.-Michaels-Kirche heißt, deren Bischof die ankommenden Pilger gewöhnlich in die Ritterschaft des heiligen Georg aufnimmt. An diesem Tage war er nicht in der Stadt. Nichtsdestoweniger weihten sich unsere Ritter in der Kirche dem heiligen Georg und nahmen seine Ritterschaft an, in gleicher Weise wie am Grabe des Herrn in Jerusalem. Die Vornehmen schlugen die weniger Vornehmen mit dem Schwert zum Georgsritter — im Angesicht der Mameluken. In unsern Ländern sind die Georgsritter sehr angesehen, und es heißt von ihnen, sie seien in der Kriegskunst erfolgreich und mutvoll [45]."

Aus den Angaben des Felix Faber und des Pater Walter von Guglingen, der den Vorgang in ähnlicher Weise schildert, geht hervor, daß die Aufnahme in den Georgs-Orden sich in gleicher Weise vollzog wie der Ritterschlag am Heiligen Grabe. Es handelt sich demnach also nicht um einen ausgesprochenen St.-Georgs-Ritterorden, sondern lediglich um die Erlangung der Ritterwürde unter dem besonderen Patronat des heiligen Georg an dieser denkwürdigen Stätte, deren Inhaber sich damit wohl eine bevorzugte Stellung innerhalb der heimischen St.-Georgs-Bruderschaften und gleichnamigen Ritterbünde erwarben. Wie lange die St.-Georgs-Ritterschaft in der St.-Michaels-Kirche zu Kairo erteilt wurde, läßt sich bei dem dürftigen Quellenmaterial nicht nachweisen. Es scheint, daß dieser ritterliche Brauch nur während des 15. Jahrhunderts, der Blütezeit der Georgsbünde, von der Ritterschaft auf der Reise nach dem Morgenlande geübt worden ist, und daß er nicht immer an die Örtlichkeit der St.-Michaels-Kirche in Kairo gebunden war. Denn Philipp von Katzenellenbogen erwähnt in seiner Reisebeschreibung von

[45] In unam tamen ecclesiam venimus, quae dicitur ecclesia sancti Georii, cuius episcopus supervenientes peregrinos solet in militiam sancti Georii asscribere, cui illo die non erat in civitate: quo non obstante milites nostri in ecclesia se ipsos sancto Georio devoverunt et militiam ejus acceperunt, eo modo, quo in Dominico sepulchro in Jerusalem. Nam nobiliores ignobiliores gladio percutientes milites eos sancti Georii creaverunt in conspectu Mamalucorum. In partibus nostris milites S. Georii valde sunt reputati, et in bellicis artibus dicuntur caeteris magis fortunati et audaces. Fabri Evagat. III. S. 51.

1433, daß der St.-Georgs-Orden auch in der Katharinenkirche auf dem Sinai verliehen wurde [46]. Im 15. Jahrhundert wurde der Ritterschlag am Heiligen Grabe auch mehrfach unter Anrufung bzw. im Namen des heiligen Georg erteilt, wie uns u. a. Hans von Eptingen 1460 und Arnold von Harff 1499 in ihrer Beschreibung der Zeremonie mitteilen. Mit der zusätzlichen Wendung „in Sankt Georgs Namen" sollte offenbar zugleich mit der Grabesritterschaft auch die St.-Georgs-Ritterschaft erteilt werden. In dem Zeremoniell des Ritterschlags am Heiligen Grabe, wie es von Albrecht von Löwenstein 1561, von Dr. Rauchwolf 1573, von Quaresmius 1639 und von P. Electus Zwinner 1661 überliefert ist, fehlt jeweils der auf St. Georg bezügliche Zusatz bei der Erteilung des eigentlichen Ritterschlags. Dagegen findet sich in dem Ritterdiplom des Nürnberger Ritters Stephan Braun von 1585 noch die Bestimmung, daß er „die Insignien des heiligen Kreuzes, des Heiligsten Grabes und des heiligen Georg ungehindert tragen könne" (Decernentes insuper eundem Dominum Stephanum, de cetero, liberum deferre posse, sanctae crucis sanctissimi sepulcri, ac sancti Georgii Insignia [47]). Im 16. Jahrhundert legte man also noch einen gewissen Wert auf die St.-Georgs-Ritterschaft, während sie später, als die Ritterwürde des Heiligen Grabes ganz unter kirchlichen Einfluß kam, in Vergessenheit geriet.

4. Brauchtum und gute Werke der Ritter vom Heiligen Grabe

Die abendländische Ritterschaft hat mit dem Ritterschlage am Heiligen Grabe einen ihrer eigenartigsten und nachhaltig wirkenden Bräuche entwickelt. Die weltlichen und religiösen Wurzeln dieser Ritterschaft brachten noch manche Blüte anderen Brauchtums außer der St.-Katharinen- und St.-Georgs-Ritterschaft und außer der Reverenz vor dem Königtum Jerusalem-Zypern zur Entfaltung. Diese Bräuche lassen sich sowohl nach der Zeit ihrer Übung während oder nach der Jerusalemfahrt unterscheiden als auch nach ihrem weltlichen oder religiösen Charakter.

a) Die weitaus meisten Ritterpilger zogen auf dem kürzesten Wege nach Venedig, dem Ausgangspunkt ihrer „Meerfahrt", wo sie auch in der Regel auf der Heimfahrt von Jerusalem wieder an Land gingen, um von da aus über Land die Heimat wieder zu erreichen. Im 15. Jahrhundert mehren sich die Fälle, in denen sie auch, wie andere Pilger, auf dem Anmarschwege oder

[46] RDP S. 71.

[47] Den Text der Urkunde nach Will, Nürnbergische Münzbelustigungen Bd. III S. 276. Vgl. auch I. Kahmann, Die Pilgerfahrten Nürnberger Bürger nach Jerusalem im 15. Jahrhundert, namentlich die Reiseberichte des Dr. med. Hans Lochner und des Jörg Pfinzing; in: Mitteilungen d. Vereins f. Geschichte d. Stadt Nürnberg. II (1880) S. 78 ff.

9. Grabplatte Kaiser Friedrich III. im Stephansdom zu Wien (um 1470)

10. Zeitgenössisches Bildnis Kaiser Friedrich III.

11. Kurfürst Albrecht Achilles von Brandenburg

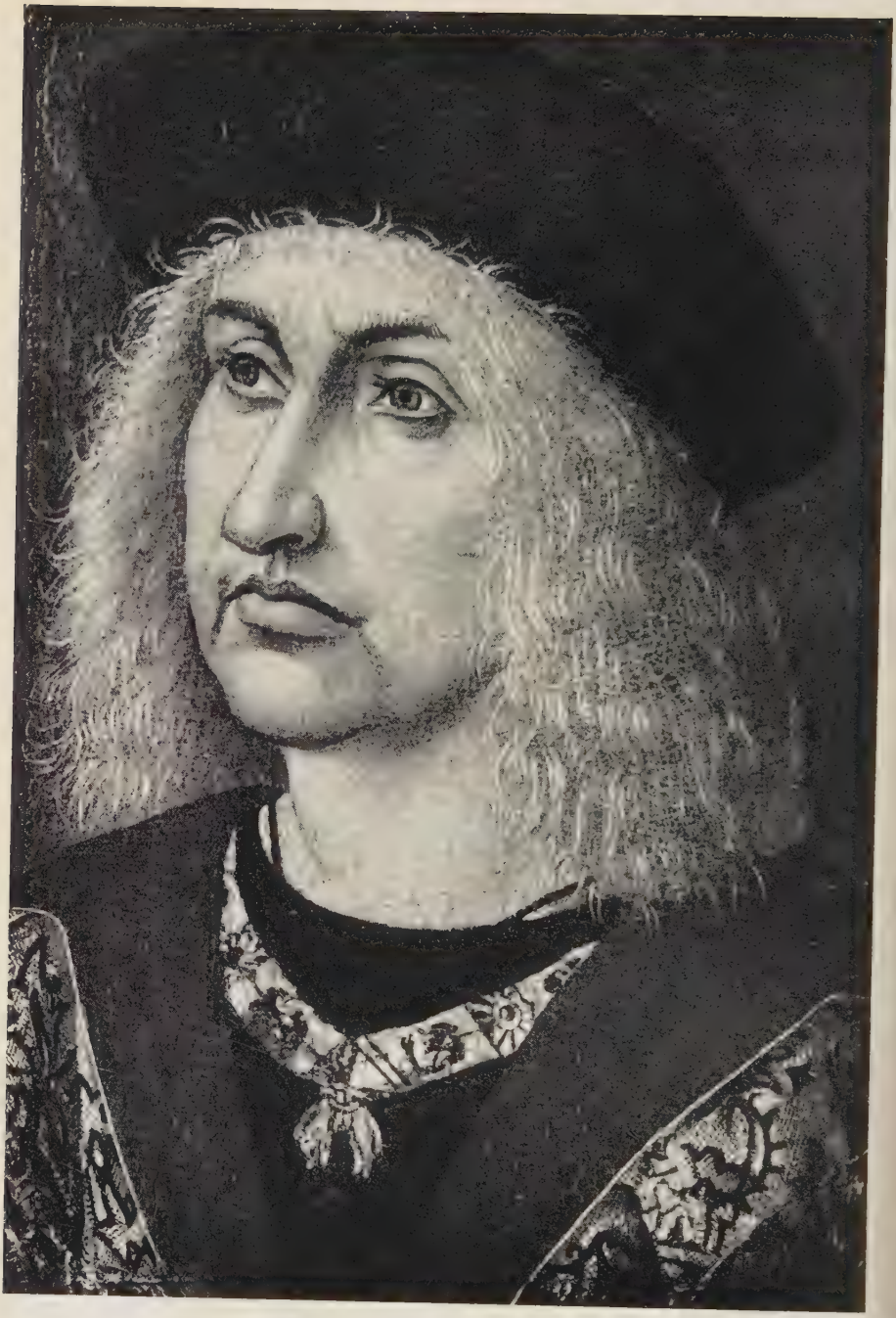
12. Herzog Eberhard im Barte von Württemberg

13. Ritter Arnold von Harff

14a. Vorderseite

14b. Rückseite

14a und 14b: Geldmünze des Landgrafen Wilhelm I. des Älteren von Hessen aus dem Jahre 1492



15. Herzog Albrecht der Beherzte von Sachsen (um 1491)

ach glücklich beendeter Rückfahrt aus Syrien von Venedig aus eine Wallahrt nach Rom machen. In Venedig selbst, das um des guten Geschäftes villen die Jerusalempilger mit allerlei Ehrenvorzügen bedachte, wie z. B. ei der Teilnahme an der Fronleichnamsprozession [48] wurden insbesondere ie großen Herren und ihr ritterliches Gefolge vom Dogen und dem venezianischen Stadtadel hofiert. Hier kauften die Ritter nicht nur ihre Ausüstung für die Orientfahrt, sondern sie ließen sich auch die Wappenchilder malen, die sie an den bedeutendsten der heiligen Stätten und en von ihnen besuchten Orten anzubringen pflegten. Über diesen Brauch er Ritterpilger, zur Erinnerung an den Besuch, das eigene Wappen aufzuängen, besitzen wir eine Anzahl von Nachrichten, die sich besonders auf ie Kirche des Heiligen Grabes und die Pilgerherberge zu Ramleh als auch uf andere von ihnen berührte Orte beziehen. Besonders im 15. und 16. ahrhundert scheint dieser Brauch allgemein geübt worden zu sein, und manchmal sind die aufgehängten Wappenschilder und die darauf befindiche Jahreszahl die einzige Quelle über die Pilgerreise des Wappenmhabers, immer aber eine Ergänzung oder Bestätigung unserer auf dem onstigen Quellenmaterial beruhenden Kenntnis. Darin liegt für die Nachvelt der Wert dieser Sitte, die aber schon im 15. Jahrhundert vielfach als Unsitte empfunden wurde; denn das Einschlagen von Nägeln in die Wände er Grabeskirche und das Aufhängen von papiernen Wappenschilden oder uch das Aufkritzeln und Einritzen der Namen diente mehr der persönlichen Eitelkeit als zum erbaulichen Beweis der Pilgerschaft. Es scheint, daß vor llem deutsche Ritter und Pilger dieser Unsitte angehangen haben.

Felix Faber vermittelt uns in seiner offenen und unbestechlichen Kritik in anschauliches Bild der Mißstände und des Ärgernisses, zu dem diese eidige Gewohnheit führte. Er schreibt darüber:

„Ich habe gesehen, wie manche eitle Adelige in ihrer Torheit soweit ingen, daß sie, wenn sie die Kapelle des Kalvarienberges besuchten, auf dem heiligen Felsen, in dem der Spalt des Kreuzes erhalten ist, zu beten euchelten, und während sie diese heilige Öffnung mit ihren Armen umingen, dort mit scharfen Instrumenten ihre Wappenschilder einritzten, nicht etwa zum Zeichen ihres Adels, sondern ihrer Eitelkeit — zum ewigen Andenken an ihre Torheit. Das mußten sie aber ganz geheim tun, sonst hätte der Wächter des heiligen Felsens, ein Grieche, sie an den Haaren erausgezerrt, wenn er dies gesehen hätte. Von gleichem Wahn getrieben

[48] Die Pilger schritten unmittelbar hinter dem Herzog (Dogen), jeder einzelne ur Linken geführt von einem Mitglied der Signoria, der Herrschaft von Venedig; gl. Johann Gebhard, Reisetagebuch von 1569 u. 1570, herausgeg. von F. Khull (Graz 1897) S. 37.

kratzten sie ihre Namen und Wappenzeichen auf der Platte über dem Heiligen Grab des Herrn ein; sie setzten jegliche Gottesfurcht und Ehrfurcht hintan, nur deshalb, damit das Andenken an ihre Torheit und Eitelkeit nicht getilgt würde, sondern damit es dort aufbewahrt werde, und ihnen für alle Tage Fluch bringen möchte, sowohl auf dem Kalvarienberg, als auch auf dem Ehrenmal vor dem Grabe des Herrn. Jeder fromme und ehrbare Pilger, der mit großen Kosten und Mühen, und durch tausend Gefahren zu dieser heiligen Stätte kommt, sieht an dieser Stätte, wenn er sich dort im Gebet niederwirft, diese Eitelkeit, und flucht während seines Gebetes diesen Toren, die sich unterfingen, der heiligen Stätte diese Schmach anzutun, wünscht ihnen den Tod, wünscht, daß ihre Hand verdorre oder abgehackt werde. Er bittet Gott, daß er seine Ehre an dem rächen möge, der es wagte, sein Wappenzeichen auf dem Stein einzugraben, der für Gottes Ehre dort niedergelegt ist.

Solche Menschen meinen, alle würden ihre Wappenzeichen bewundern oder gern sehen; jedoch ich behaupte, daß unter zehntausend Pilgern nicht ein einziger ist, dem sie gefallen. Und wenn die Pilger Ausländer sind, die diese Zeichen nicht kennen, so verurteilen sie dieselben, sind verwundert über solche Bosheit und schelten den als Toren, den sie nie gesehen haben. Sind es Landsleute, so verwerfen, verachten und schmähen sie dieselben. Es müßte höchstens ein Sohn eines solchen Ritters kommen, der die Torheit seines Vaters nachahmt und daran Gefallen findet. Einzig unsere deutschen Adeligen üben diesen Unfug, als ob die Welt keine anderen Adeligen hätte, als sie selbst. Wie sie sich aber dadurch lächerlich machen, sowohl bei den Gläubigen wie bei den Ungläubigen, weiß ich und habe das oft in Schmerz, mit niedergeschlagenen Augen und beschämt mehrere Malen von Christen und Heiden erfahren.

Ich habe einen Ritter gekannt, der in seiner Reisetasche immer einen Rotstift bei sich führte, mit dem er an allen heiligen Stätten und an allen Wänden seinen Namen aufschrieb. Manchmal stieg dieser Geck auf die Altäre, schrieb seinen Namen mit diesem Stift auf die Altarplatten und auf die Wände; er tat dies mit seinem Rotstift oder mit einem Dolch. Auch schrieb er seinen Namen in Antiphonare, Gradualien und Missalien sowie Psalterien auf leere Seiten, als wäre er der Autor des betreffenden Buches; dabei verstand er, da er einfacher Laie war, nicht einen einzigen lateinischen Satz. Geflissentlich malte er seinen Namen und seine Wappen an solchen Orten, so, daß sie den Eintretenden oder Vorübergehenden ins Auge fielen. Was geschah nun mit diesem? Ich schäme mich, es zu sagen, und hielt es einer Eintragung in diesen meinen Reisebericht für unwürdig. Nur das eine sage ich, könnten seine Freunde und Verwandten seinen Namen mit viel Gold

auslöschen, sie würden es tun, ja sie würden wünschen, den Namen desselben nie gekannt zu haben, der ihn mit soviel Eifer überall angemalt hat.

Es wäre noch zu ertragen und zu etwas vielleicht noch nütze, wenn die Adeligen ihre Namen und Wappenschilder in Hospizen und Tabernen, an Türmen, militärischen Lagern, an Toren und Mauern, an Theatern, an Turnier- und Spielplätzen oder anderen weltlichen Orten angeschrieben und aufgemalt hätten, — aber sie in Kirchen und heiligen Stätten anbringen, das ist unrecht, unvernünftig und sündhaft. Manche wenden hierfür so sehr viel Mühe auf, das Gebet dagegen, den Besuch der heiligen Stätten vernachlässigen sie.

Nach ihrem Beispiel haben einfache Handwerker, des Schreibens kaum kundig, mit Kohlenstift ihre unbekannten Namen auf die Wände geschrieben. Selbst Kleriker und gewisse Ordensleute in affenartiger Torheit dasselbe getan und die Wände verunziert. Bei all diesem wundere ich mich, daß sie das Volkswort nicht kennen, das selbst Knaben ihren Spielgenossen zurufen: »Narrenhend beschisen den liuten die wend«. (Faber gibt im Gegensatz zu seinem lateinisch geschriebenen Reisebericht dieses derbe Wort in deutscher Sprache.) Wenn nach diesem Sprichwort schon diejenigen als Toren gelten, die die Wände der menschlichen Wohnungen beschmieren, wie gelten dann die als größere Toren, die sich unterfangen, die Wände im Gotteshaus oder an heiligen Stätten zu verunzieren?! Als allergrößte Toren muß man diejenigen bezeichnen, die ihre Schilde und Wappen auf die Bilder Christi, der heiligen Jungfrau, des heiligen Kreuzes und der Heiligen aufmalen oder einschlagen, besonders auch deshalb, weil in den Wappenschilden der Adeligen oft Zeichen von Tieren oder Tierfratzen oder eine Anordnung von schreienden Farben und Figuren sich finden, die mehr zum alten Heidentum und seinem Dämonenkult passen würden.

In der Chorrotunde (der Grabeskirche) waren die Wände mit herrlicher Mosaik geziert; aber Ritter und Adelige schonten die mit prächtigen Bildern geschmückten Wände nicht, sie befestigten darauf ihre Wappenschilder, verdeckten dadurch die Bilder Christi und der heiligen Jungfrau und schlugen Nägel hinein. Für all diese Verunehrung erweckte der Herr einen Rächer. Eines Tages kam der König von Ägypten, der Sultan, nach Jerusalem, um im Tempel Salomons zu beten. Hierauf besuchte er auch die Grabeskirche, um auch dort sein Gebet zu verrichten. Als er umherblickend die Größe und den Schmuck derselben bewunderte, sah er die an den Wänden hängenden, die Bilder verdeckenden Wappen der Adeligen. Als er erfuhr, weshalb diese dort hingen, wurde er so zornig, daß er die Kirche in Schutt legen wollte, aber Gott änderte seinen Sinn. Der Sultan gab den Befehl, alle Wappenschilder herunter- und herauszureißen und die Namen

an den Wänden abzuwaschen; dann ließ er alles auf einen Haufen werfen und verbrennen ...[49]."

Georg von Gumppenberg sah auf seiner Pilgerfahrt 1483 in der Basilika des Heiligen Grabes schon die ersten Beispiele dieses weniger schönen Brauchtums. Er berichtet: „Als man zelt von der Geburt Christi 1421 jahr, hingen 5 königliche pannir und 32 wappenröckh und vill ritterliche vappen angeheft." An einer anderen Stelle seines Berichtes heißt es: „darnach ist eine christliche ritterschaft in das hl. landt kommen, dan wür die ihre papierne wappen in die winckhel hefften". Gumppenberg fand folgende Namen: Gumppenberg, Czumbern, Praitenstain, Rossel, Nothhafft, Trugsäß, Rechberg, Freyberg, Schaumberg, 3 von Ahaimb-Egloffstain, Seiboldtstorf, Haslang, Prandenstain, Schenckhen, Nußdorf, Nothafft, Moßpach, Münchaw, Riederer, Helrit, Puchler, Sunler, Zeller[50].

Bis auf unsere Tage hat sich der Wappenschild des Nürnberger Patri-

[49] Faber Evagat. II. S. 94—97. Über eine andere Unsitte erzählt Faber anschließend folgendes: „Andere, die zu den heiligen Stätten kamen, ließen Steine aus den Wänden herausbrechen, zerkleinerten sie, um sie als Reliquien mit nach Hause zu nehmen. Wenn dies auch einen gewissen Anschein von Frömmigkeit hatte, so war es in Wirklichkeit kein frommes Tun. Denn, die heiligen Stätten ihres Schmuckes berauben und ihren mit vielen Kosten geschaffenen Schmuck beschädigen, ist eine falsche Frommheit ... In einer Nacht, als die Pilger schon die Grabeskirche verlassen hatten, blieben wir (wohl er mit seinen Adeligen? der Verf.) in derselben zurück. Am andern Morgen zeigte es sich, daß am Grabe des Herrn und vom Stein der Salbung Stücke abgeschlagen waren. Als orientalische Christen dies bemerkten, stürzten sie mit lautem Geschrei auf uns los und beschimpften uns als Diebe und Räuber; es entstand ein für uns gefährlicher Aufruhr, und sie drohten, uns bei den Mauren und Sarazenen anzuzeigen. Als der P. Guardian dies hörte, erschrak er, weil er wußte, eine wie große Gefahr uns drohte. Er berief uns alle in die Kapelle der heiligen Jungfrau, exkommunizierte in päpstlicher Vollmacht diejenigen, die die Beschädigungen angerichtet hatten, und ließ uns nicht eher aus der Kirche, bis die abgeschlagenen Stücke ihm ausgehändigt waren. Wegen einer ähnlichen Sache kamen wir in große Verlegenheit bei St. Katharina in Arabien, und ich kann nur mit Angst und Schrecken daran denken. Wir wurden dort von den Arabern so lange gefangengehalten, bis wir die abgeschlagenen Stücke restlos herausgegeben hatten. Diese Beschädigungen (corrosiones) machten die Adeligen nicht etwa aus Frömmigkeit; manche von ihnen, besonders Patronatsherren von Kirchen und Altären, taten es deshalb, um ihren Kirchen in der Heimat größeren Zulauf zu verschaffen und so ein Geschäft damit zu machen. Der Geiz trieb sie an, dies zu tun — entgegen allen den Pilgern eingeschärften Verboten."

In dem deutschen Reisebericht Fabers, der sich im Reyssbuch findet, führt unser Autor die zehn Gebote für Jerusalempilger während ihres Aufenthaltes im Heiligen Lande auf. Der 6. Artikel lautet: „Dass die Edlen mit Schrifft und mit Gemäld mit Kolen oder mit Rötelstein oder mit kratzen die Wände nit verwüsten, Schilt Helm und Reimen zumachen, denn es ist unnütz und kompt den Brüdern fast ubel auff dem Berg Sion und die Heyden nemmen ärgeniss drab unnd verspotten uns damit." Reyssbuch (1609) S. 240.

[50] RM S. 116 und 119. Ein Teil der aufgeführten Pilger war im Jahre 1483 in Jerusalem.

ziers Konrad Geuder in Jerusalem erhalten und bildet den einzigen Anhaltspunkt dafür, daß er im Jahre 1474 im Heiligen Lande gewesen ist [51]. Auch in der Kirche zu Bethlehem wurden Wappen aufgehängt; so hat sich ein solches, das an einer Säule hing, bis ins 19. Jahrhundert erhalten [52].

Trotzdem der Sultan im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts dem Überhandnehmen dieser Sitte durch Entfernen aller Wappen und Aufschriften in der Grabeskirche ein Ende zu bereiten suchte, scheint sie sich auch im 16. und 17. Jahrhundert wieder durchgesetzt zu haben. Denn unter den Ausgaben für Eintrittsgeld usw. an den heiligen Stätten verzeichnet Graf Reinhard von Hanau (1550) einen „marcello" als Preis für eine Wappentafel, die er wahrscheinlich in der Grabeskirche aufhing [53]. Und Joachim Rieter von Kornburg, der 1608—10 nach Jerusalem kommt und dort den Ritterschlag erhält, sieht in der Grabeskirche das Familienwappen der Haller aus Nürnberg mit der Unterschrift: Lorenz Haller [54].

Sei es, daß die Anbringung der Wappen in der Grabeskirche wegen des Verbotes der Mohammedaner nicht möglich war, sei es, daß der Glaube, Ramleh sei die Heimat des Ritterheiligen St. Georg, den Antrieb dazu gab, jedenfalls scheinen die Ritter in der Spätzeit des Rittertums mit Vorliebe ihre Wappen auch in der Pilgerherberge zu Ramleh angebracht zu haben. Johann von Hirnheim zählt eine ganze Reihe von Wappen und Namen aus früherer Zeit auf, die er 1569 dort vorgefunden hat. Er nennt u. a.: „von Pappenheim, Neuwerk, Hurnheim, Hirschhorn, Velberg, Steinhausen, Knöring, Wellmershausen, Freiberg, Rechberg, Rantzaw, Wernau, Westerstetten, Seckendorf, Rosenberg, Oettingen und Hirnheim [55]. Adam von Schlieben, der 1581 mit Salomon Schweigger nach dem Heiligen Lande pilgerte, sah in der Pilgerherberge der Franziskaner zu Ramleh das Wappen seines Vorfahren Otto von Schlieben mit der Jahreszahl 1453. Im Jahre 1587 findet Ernst von Buseck aus Eßlingen mit seinen Begleitern in Ramleh die Wappen und Namen der Grafen Vernberg, Manderscheid, Mansfeld und

[51] RDP S. 142; vgl. die Abb. in: Archive des missions scientif. Paris 1885 (XI) 225.

[52] Vgl. die Abb. bei J. N. Sepp, Jerusalem und das Heilige Land I, 557.

[53] RDP S. 221 und 223.

[54] RDP S. 286.

[55] RDP S. 249. Der Pfarrer Wolfgang Gebhardt aus Öttingen, der den Ritter Hans Johann von Hirnheim 1569/70 auf seiner Jerusalemfahrt begleitete, erzählt folgende Episode aus der Pilgerherberge zu Ramleh: „Diesen Abend fand ich samt meinen Gesellen einen Stein in einem eingefallenen Gewölb, an dem das oettingisch — meiner gnädigen Grafen — und hirnheimische Wappen war eingehauen. Weil schon von Jerusalem Befehl gegeben war, daß man dies Jahr an diesem Haus bauen würde, zeigten wir diesen Stein meinen gnädigen Herren und redeten darnach mit dem Hausherrn, daß er uns zu Gefallen diesen Stein wieder an ein gelegenen Ort einmauern ließe; gaben ihm ein Trinkgeld." Vgl. F. Khull, Reisetagebuch von 1569 und 1570 des Pfarrers von Öttingen Wolfgang Gebhardt (Graz 1897) S. 70.

Helfenstein, und in der Lazaruskapelle in Bethanien den Namen Stephan Braun aus Nürnberg (1585)[56]. Der Nürnberger Patrizier Christoph Fürer von Haimendorf (1565) findet in der Herberge zu Jaffa die Wappen von Rupprecht von Mansfeld, Merode, Thüngen, Truchseß, Ebener und Ketzel[57].

Außer an den heiligen Stätten Palästinas pflegten die ritterlichen Pilger ihre Wappen auch an anderen denkwürdigen Orten zu hinterlassen, die sie auf ihrer Reise berührt hatten, so auf dem Sinai, auf Rhodos, Zypern und Kandia. Jakob Wormser senior liest im Jahre 1561 in der Katharinenkirche auf dem Sinai folgende Namen: Zorn, Knobloch, Nikolaus Wormser, Kaspar Böcklein. Graf Albrecht von Löwenstein findet die Namen und die Wappen von: Wertheim, Polheim, Ludwig von Rechberg (mit der Jahreszahl 1486) und (ohne Datum): Lichtenstein, Königsberg, Otto von Zedlitz, Klöbel, Wormser, Rheyn, Meißner, Wolwarth, in einer anderen kleineren Kirche auch die Namen: Albrecht Wenzel, Ludwig von Rechberg, und an anderer Stelle Hans von Hoßberg angeschrieben[58]. Jakob Bräuning von und zu Buochenbach, der in Ramleh u. a. das Wappen des Grafen Albrecht von Löwenstein (1561)[59] und vieler anderer deutscher Pilger aufgehängt fand, befestigt sein eigenes Wappen in der Katharinenkirche auf dem Sinai[60]. Im Jahre 1517 sah Bernhard von Hirschfeld in Rhodos das Wappen des Bernhard von Seyboltsdorf aus dem Jahre 1483. Heinrich Wölfli, Chorherr aus Bern, sieht am 1. August 1520 am Portal der Markuskirche in Kandia die Wappen der: Ludwig von Dießbach, Hans Ludwig von Scharnachthal. Kaspar von Mülinen, Bastian und Johann von Stein, Adrian von Bubenberg junior und seines Priesters Benedikt Erki[61]. Daß die deutschen Ritterpilger nicht allein ihrer Eitelkeit frönten, zeigt die Beobachtung des Jodokus von Meggen, der im Minoritenkloster St. Johann auf Zypern 1542 neben dem Wappen des Grafen Johann von Montfort auch die Wappen des Herzogs von Savoyen und die französische Lilie sah[62]. Interessant ist für uns die Feststellung, daß die einzelnen Berichter fast stets nur die Namen von Landsleuten, Verwandten und befreundeten Geschlechtern in ihrer Wappenschau mitteilen.

Ursprünglich scheint es Brauch gewesen zu sein, sich mit einem eigens für diesen Zweck nach Jerusalem mitgebrachten, meist goldverzierten Schwerte zum Ritter schlagen zu lassen. Von Herzog Johann von Cleve (1450) und Herzog Balthasar von Mecklenburg (1479) wird dies berichtet. Hans Tucher aus Nürnberg erzählt, daß er das Schwert getragen habe, mit dem der Herzog Balthasar die einzelnen zu Rittern am Heiligen Grabe

[56] RDP S. 257. [57] RDP S. 275. [58] RDP S. 245.
[59] RDP S. 235. [60] RDP S. 255. [61] RDP S. 214.
[62] RDP S. 219

chlug. Erst später benutzte Johannes von Preußen wohl regelmäßig sein igenes Schwert, das vermutlich in den Besitz des Guardians vom Berge ion überging, der es dann in der Folgezeit verwandte. Spätere Erzählun-en, daß der Guardian den Ritterschlag mit einem Schwerte Gottfrieds von Bouillon oder des Königs Balduin I. von Jerusalem erteile, sind Phantasie-ebilde und beruhen auf der Legende von einer angeblichen Gründung des Ritterordens vom Heiligen Grabe durch einen der beiden lothringischen Kreuzfahrerfürsten. Wahrscheinlich gebrauchten die Guardiane das Schwert es Johannes von Preußen, das schon Jahrzehnte für den gleichen Zweck edient hatte. Die Gräber der beiden Brüder Gottfried und Balduin waren a schon bei der Eroberung Jerusalems durch die Sarazenen im Jahre 1244 erstört und ausgeplündert worden.

In den älteren Werken über die geistlichen und weltlichen Ritterorden nden sich meist übereinstimmende Abbildungen einer Ordenstracht s. Abb.) der Ritter vom Heiligen Grabe. Sie sind aber nur Gebilde der Phantasie, da die Ritter vom Heiligen Grabe, wie schon früher erwähnt, eine Ordenstracht und bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts nicht einmal in allgemeines und gleichmäßiges Abzeichen ihrer Ritterwürde trugen. Das erklärt sich sehr einfach daraus, daß der Ritterschlag am Heiligen Grabe im 14. und 15. Jahrhundert nichts anderes bedeutete als die Aufnahme in den Ritterstand schlechthin. Lange Zeit hindurch waren die goldenen Sporen neben den schweren Waffen das einzige Merkmal der Ritter nd somit auch der Ritter vom Heiligen Grabe. Mit dem Aufkommen der Prunkrüstungen und der Kleiderpracht kam auch für die Mitglieder der „goldenen Ritterschaft" (militia aurea) das Tragen vergoldeter Rüstungen nd golddurchwirkter oder verbrämter Gewänder und des scharlachroten Mantels [63] und der Samtröcke in Aufnahme. So sind z. B. in dem Stifterbild er Familie von Eyb am Martinsaltar in der Heidegger Kapelle zu Heilsronn (s. Abb.) aus dem Jahre 1487 die beiden Söhne Anselm und Ludwig on Eyb als Ritter des Heiligen Grabes in goldener Rüstung, Anselm dazu it scharlachrotem Mantel dargestellt. Kaiser Maximilian schenkte dem erzog Bogislaus von Pommern nach dessen Rückkehr aus dem Heiligen ande ein goldenes Gewand. Wohl nur wenige der am Heiligen Grabe reierten Ritter werden sich den Luxus goldener Gewänder und Rüstungen aben leisten können, aber man liebte es, sie auf Familienbildern durch eichliche Verwendung von Gold in Tracht oder Rüstung als Inhaber der itterwürde des Heiligen Grabes zu kennzeichnen. Da bis zum Jahre 1489 ist sämtliche Ritter des Heiligen Grabes auf Zypern in die Gesellschaft

[63] Vgl. oben Anm. 32.

der Könige von Zypern-Jerusalem aufgenommen wurden und die goldene Halskette mit dem Schwertanhängsel als Abzeichen dieser Ehrung trugen, bildeten diese Insignien meist die einzige Unterscheidung der Grabesritter von ihren übrigen ritterlichen Standesgenossen. Nach dem Untergange der Lusignan wurde der Schwertorden von Zypern den Grabesrittern nicht mehr verliehen. Es scheint aber, daß man trotzdem die Halskette weitertrug. Denn in der Handschrift über die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff, der als letzter bekannter Ritter 1499 von Johannes von Preußen am Heiligen Grabe den Ritterschlag erhielt, befindet sich eine Zeichnung Arnolds (s. Abb.) im Schmuck einer Halskette. Das Anhängsel ist jedoch auf dieser Zeichnung durch die Hand verdeckt, so daß es nicht zu erkennen ist. Wenige Jahre später wird dann das Umhängen einer Halskette mit dem fünffachen Jerusalemkreuz bei der Ritterweihe durch die Guardiane vom Berge Sion eingeführt. Die Halskette mit dem Jerusalemkreuz wird seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts das allgemeine Abzeichen der Ritter des Heiligen Grabes.

Das fünffache Jerusalemkreuz, das Wappenzeichen Gottfrieds von Bouillon und der Könige von Jerusalem, tritt aber schon viel früher in Verbindung mit der Ritterwürde des Heiligen Grabes auf. Ob es sich bei den Kreuzen, die nach dem Zeugnis der Chronik der Abtei St. Bertin des Johannes von Ypern (gest. 1383) in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts von Rittern des Heiligen Grabes auf „ihren Laienkleidern" getragen wurden, um das Jerusalemkreuz oder um einfache Kreuze handelte, läßt sich nicht entscheiden. Es scheint überhaupt nur ein regionaler Brauch gewesen zu sein, da anderwärts nicht davon berichtet wird. Jedenfalls ist der Gebrauch des fünffachen Jerusalemkreuzes zuerst auf Totenschildern und Grabplatten nachweisbar. Die Grabplatte des Heinrich Ketzel aus Nürnberg vom Jahre 1438 (s. Abb.) und die Stammtafel der Ketzel (s. Abb.) bieten die ältesten erhaltenen Belege dafür, daß das Jerusalemkreuz mehr und mehr das eigentliche Symbol und Kennzeichen der Ritterschaft vom Heiligen Grabe wurde. Auch auf dem Titelblatt der Handschrift des Stephan Baumgartner, worin er seine 1498 mit dem Herzog Heinrich von Sachsen gemachte Pilgerfahrt beschreibt, steht zwischen dem sächsischen und dem Familienwappen der Wieland und Baumgartner das rote Jerusalemkreuz (s. Abb.). Abweichend von dem allgemeinen Gebrauch des Jerusalemkreuzes zeigt die Grabplatte des Ritters Arnold von Harff das Patriarchenkreuz (s. Abb.). Josua von Beroldingen führt seit 1521 das Jerusalemkreuz im Siegelring[64]. Im 16. Jahrhundert wird die Aufnahme des Jerusalemkreuzes

[64] Im Jahre 1549 geht er zum zweiten Male nach Jerusalem; vgl. RDP S. 221.

n das Familienwappen der Ritter vom Heiligen Grabe immer häufiger und on da an fast zur Regel.

Aus dem 14. und 15. Jahrhundert ist kein Fall bekannt, in welchem das Wappen eines Ritters vom Heiligen Grabe durch das Jerusalemkreuz ermehrt wird, wenigstens nicht aus Deutschland. Doch kommen öfter nach rfolgter Pilgerfahrt und Erlangung der Ritterwürde am Heiligen Grabe Wappenänderungen vor. Im Anschluß an die schon während der Kreuzzüge eübte Sitte änderte Hector de Flavy 1431 nach erlangter Ritterschaft in erusalem sein Wappen durch Hinzufügung der Figur des Heiligen Grabes[65]. Mehrfach wird zur Erinnerung an die Jerusalemfahrt und den Ritterschlag m Heiligen Grabe dem Wappen eine rote Pilgermuschel oder mehere derselben beigefügt. Das Wappen des Münzmeisters Konrad von Werigerode, aus dem Jahre 1325, weist drei Pilgermuscheln auf. Es läßt sich iernach vermuten, daß er im Heiligen Lande war, wenn auch wohl noch icht von einem Ritterschlag am Heiligen Grabe die Rede sein kann. ilgerschaft und doppelter Ritterschlag am Heiligen Grabe sind dagegen cherlich der Grund für die Einführung eines neuen Familienwappens des änkischen Ritters und brandenburgischen Staatsmannes Ludwig von Eyb es Älteren. Wappen und Siegel (s. Abb.) zeigen seit 1468 drei rote Pilgerauscheln zur Erinnerung an die 1467 in Jerusalem erlangte Ritterwürde eines Sohnes Anselm und ebenso seines Vetters Konrad 1435.

b) Der Stolz und die Freude über die glücklich vollendete Ritterfahrt um Heiligen Grabe erschöpften sich jedoch nicht in bloßen Äußerlichkeiten. ie neuen Ritter des Heiligen Grabes bekundeten ihren Dank gegen Gott ielfach durch fromme Stiftungen und gute Werke. Es waren icht nur die großen Herren, die damit ihren religiösen Sinn und Eifer an den ag legten, sondern ebenso auch einfache Ritter und Edle. Die Quellen bechten meist nur die hervorstechendsten Zeugnisse dieses frommen Brauchums, aber man kann unbedenklich annehmen, daß eine große Zahl guter Werke, ohne viel Aufhebens und ohne der Nachwelt überliefert zu werden, ollbracht wurde. So kann auch hier nur eine kleine Auslese der frommen nd wohltätigen Stiftungen gegeben werden; aber sie genügt, um das Bild bzurunden und die religiösen Impulse aufzuzeigen, die bei den Rittern von er Jerusalemwallfahrt ausgingen.

Sehr oft sind von Jerusalempilgern zum Dank für ihre glücklich überandene Pilgerfahrt Nachbildungen des Heiligen Grabes als Heiligrab-Kirchen und -Kapellen errichtet worden. Manche von iesen Gotteshäusern bestehen noch heute, wenn auch durch Um- und usbauten sowie durch Ausgestaltung zu anderen Wallfahrtsorten in ihrer

[65] Vgl. Hermens S. 25.

ursprünglichen Form und Zwecksetzung kaum mehr erkennbar; andere sind längst untergegangen[66]. Einige der Heilig-Grab-Kapellen sind Stiftungen von Rittern des Heiligen Grabes. So spendete im Jahre 1465 zum Dank für die glückliche Heimkehr von seiner ersten Jerusalemfahrt der Görlitzer Bürgermeister Ritter Georg Emmerich in seiner Vaterstadt viel Geld zum Bau einer hölzernen Kapelle des Heiligen Grabes, die später in eine steinerne umgewandelt wurde[67]. Der durch den Kurfürsten Friedrich II. von Brandenburg geadelte Georg Ketzel erbaute 1459 in seiner Vaterstadt eine Jerusalemkapelle, jetzt im Hofe des Heilig-Geist-Spitals[68] (s. Abb.). Noch früher, zu Anfang des 15. Jahrhunderts, erbauten in Brügge eine Jerusalemkapelle die beiden Bürger und Brüder Peter und Jakob Adorne. Sie vollendeten den Bau, den wahrscheinlich schon ihre Vorfahren begonnen hatten. Der Sohn des Peter, Anselmus Adorn, war 1470 mit seinem Sohne Johann in Jerusalem und wurde dort Ritter des Heiligen Grabes[69]. Christoph von Polinski baute um 1480 nach seiner Heimkehr eine Kapelle des Heiligen Grabes in Schievelheim in Pommern in gleicher Entfernung von Schievelheim wie die des Kalvarienberges von Jerusalem[70].

Die Quellen erwähnen auch mehrfach den Bau von Kreuzwegstationen und Kalvarienbergen. So läßt Joachim von Wuthenow im Jahre 1480 in Neu-Ruppin vom Bechlinschen Hause bis zum Rathaus die Stationen der Via dolorosa nachbilden[71]. Martin Ketzel, ein anderes Mitglied der Familie Ketzel aus Nürnberg, nahm auf seiner ersten Pilgerreise 1476 die genauen Maße der Entfernungen bei den Leidensstationen auf. Da ihm diese Aufzeichnungen abhanden gekommen waren, pilgerte er 1488 ein zweites Mal

[66] Vgl. R. Bauerreiss, Sepulchrum Domini (München 1936) und I. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie, 4. Aufl. 1868. Siehe auch die Aufzählung bei RDP S. 74.

[67] Vgl. den Wiegendruck: Sacrum D. Salvatoris Cenotaphium, d. i. Eigentliche und sehr akkurate Beschreibung des Heiligen Grabes in Görlitz; ferner Maulius, in: Hoffmann, Script. rerum Lusatiarum I, 372; 379—81. Eine Nachahmung des Heiligen Grabes zu Görlitz wurde in Sagan auf dem Bergel von Abt Jacob II. begonnen und von Friedrich, seinem Nachfolger, 1582 zu Ende gebracht (Catalog. abbat. Sagan., in: Script. rerum Siles. I. 515).

[68] Vgl. RM S. 96 und I. Kaman, Die Pilgerfahrten Nürnberger Bürger nach Jerusalem im 15. Jahrhundert, namentlich die Reiseberichte des Dr. med. Hans Lochner und des Jörg Pfinzing; in: Mitteilungen des Vereins z. Geschichte d. Stadt Nürnberg, II (1880), S. 6 f.

[69] Die Genealogie seiner Familie gibt ihm den Titel eines Ritters von Jerusalem, Sankt Katharina und dem Berge Sinai; vgl. Hermens S. 25; ferner Gaillard, Recherches sur l'eglise de Jérusalem à Bruges, Bruges 1843. Weitere Literatur über Anselm von Adorne bei RB S. 121 n. 362.

[70] Vgl. Reinhold, Chronik der Städte Belgard, Polzin und Schievelheim, 1862, S. 62 und RDP S. 158.

[71] Vgl. Riedel, Codex Brandenburg. A. IV, 266, und RDP S. 158.

ch Jerusalem und wiederholte seine Messungen. Nach seiner Rückkehr ß er einen Stationsweg von dem Tiergärtnertor in Nürnberg nach dem -Johannes-Kirchhof durch den berühmten Bildhauer Adam Kraft her-llen (s. Abb.). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurden mehrere Sta-nsbilder, die durch Witterungsschäden gelitten hatten, durch den Nürn-rger Bildhauer Leistner in getreuer Nachbildung des Originals erneuert [72]. n berühmten Kalvarienberg bei Ahrweiler im Rheinland erbaute nach er Chronik ein hochachtbarer Ritter nach der Rückkehr von seiner gerfahrt ins Heilige Land (1440); er glaubte beim Anblick der Stadt rweiler eine große Ähnlichkeit mit Jerusalem zu finden; die Ahr wollte n wie der Bach Cedron vorkommen, das Dörflein Gentzem (Gerhard-ven) erinnerte ihn an den Garten Gethsemane, der Hügel selbst erschien n wie der Berg Kalvaria, zumal weil seine Entfernung von der Pfarr-che zu Ahrweiler derjenigen vom Kalvarienberg zu Jerusalem zum Prä-ium des Pilatus entspräche. Auf diese Äußerungen des Ritters hin be-llossen Volk und Rat zu Ahrweiler, den Hügel dem gekreuzigten Heiland d seiner schmerzhaften Mutter zu weihen [73].

Außer diesen unmittelbar an das Heilige Land und die heiligen Stätten nnernden Baudenkmälern sind uns verschiedene Nachrichten von mehre-. Kirchen- und Klosterbauten überliefert. Graf Johann von Nassau, der h neunmonatiger Abwesenheit von Jerusalem zurückkehrte, gründet ort das Minoritenkloster Siegen (1495) [74]. Herzog Alexander, Pfalzgraf Rhein, erbaute zum Andenken an seine glückliche Heimkehr im Januar 6 die Alexanderkirche in Zweibrücken [75]. Herzog Bogislaus X. von nmern errichtete 1497 nach seiner Pilgerfahrt die St.-Gertraut-Kirche Wolgast [76].

Mannigfaltig sind die Erinnerungsmale und Stiftungen anderer Art. Graf lipp von Ysenburg baute nach seiner Heimkehr im Jahre 1487 ein „Jeru-emtor“ [77]. Herzog Christoph von Bayern, der während seiner Pilger-rt am 13. August 1493 auf Rhodos starb, stiftete in seinem am 16. Mai 3 errichteten Testament eine Wochenmesse für die Kirche zum Heiligen

---

Vgl. Will, Nürnbergische Münzbelustigungen IV. S. 189 ff. und RDP S. 169. Die Legende ist mitgeteilt in dem Buche von Schwester Blandine Merten, Die orgene Gottesbraut (Recklinghausen 1936) S. 27 f. und Nachrichtenblatt d. tsch. Vereins v. Heiligen Lande X. Jahrg. (1936) S. 115.

Arnoldi, Geschichte der Nassau-Oranien-Länder, III, S. 29 und 73; RDP S. 166.

Vgl. Philipp Heinz, Die Alexanderkirche in Zweibrücken (1817) und RDP 88/89.

Anonymus, Des Herzogs Bogislaus X. von Pommern Pilgerreise nach dem bten Land, Berlin 1859, S. 16. 18. 19., und RDP S. 194.

Simon, Geschichte der Grafen von Ysenburg, I. S. 97; RDP S. 169.

Kreuz zu Weilheim [78]. Georg von Waldeck, der 1456 aus der Gefangenschaft der Sarazenen heimkehrte, schenkte der Kirche in Schliersee zum Dank für seine Befreiung ein Votivgemälde [79].

Gegen Ende des 15. Jahrhunderts scheint es Sitte geworden zu sein, daß die großen Herren Bildtafeln malen ließen, auf denen die Erinnerung an ihre Pilgerfahrt und die von ihnen besuchten heiligen Stätten festgehalten und diese im Bilde veranschaulicht wurden. Diese Gemälde wurden an Gotteshäuser geschenkt und dort zur Erbauung der Gläubigen angebracht. Kein geringerer als Lukas Cranach, der den Kurfürsten Johann Friedrich den Weisen von Sachsen im Jahre 1493 nach Palästina begleitete, malte ein derartiges Votivbild (siehe Abbildung), das noch heute in der herzoglichen Sammlung für Kunst und Wissenschaft in Gotha aufbewahrt wird [80]. Ein ähnliches Bild desselben Meisters, mit allen Städten und Orten, die der Kurfürst auf der Pilgerreise berührt hatte, ließ Johann Friedrich in der Schloßkirche zu Wittenberg aufhängen. Bei der Zerstörung der Kirche während der Belagerung im Siebenjährigen Kriege ging dieses Bild, das der Dichter Martinus Braschius (1595) in sechzehn Versen eines Gedichtes besang, zugrunde.

Herzog Bogislaus von Pommern ließ seinen Kampf mit den Korsaren auf einem Gemälde darstellen, das er zugleich mit der ihm von Papst Alexander VI. in Rom verliehenen Haube samt Schwert der Ottenkirche in Stettin zum Geschenk machte [81]. Auch der Herzog Friedrich II. von Brieg in Schlesien ließ nach seiner Rückkehr vom Heiligen Lande 1507 ein Gemälde mit allen von ihm besuchten heiligen Orten anfertigen und in der Johanneskirche in Liegnitz nahe der herzoglichen Gruft aufstellen. Auf dem Bilde war der Herzog kniend dargestellt unter dem Heiligen Grabe und dem Kreuze Jesu; es trug die Inschrift: O Jesu, vere fili Dei, miserere et memento mei (O Jesu, wahrer Gottessohn, erbarme Dich meiner und gedenke meiner!) [82].

In ähnlicher Weise wie die vorgenannten Fürsten ließ Kurfürst Otto Heinrich von der Pfalz das Andenken an seine Pilgerfahrt von 1521 ver-

[78] Diese Kirche wurde 1499 neu gebaut; RDP S. 178.
[79] RDP S. 126.
[80] RDP S. 175 und Martini Braschii Carmina, Leipzig 1595.
[81] RDP S. 194. Das Bild scheint nicht mehr erhalten zu sein. Ein anderes Bild des gleichen Vorwurfs wird in der Diebold-Schillingschen Chronik von Schürpf erwähnt, der den Kampf mit den Korsaren als Augenzeuge mitmachte (Der Geschichtsfreund, Einsiedeln 1852, S. 191, Note 1).
[82] RDP S. 204; Erhardt in: Liegnitzer Reformationsgeschichte S. 21, Anm. e. Das Bild ist nach Mitteilung des H. H. Erzpriesters Romanowski an der St.-Johannes-Kirche in Liegnitz weder in dieser noch in einer andern Kirche von Liegnitz vorhanden; Herr Superintendant Gerhard, Liegnitz, schreibt dem Ver-

wigen, jedoch nicht durch den Farbpinsel, sondern durch die Nadel. Der roße in Lauingen an der Donau gewirkte Wandteppich, der den Kurürsten und eine Anzahl seiner ritterlichen Mitpilger in kniender Stellung u Füßen der heiligen Stätten darstellt, wurde 1550 fertiggestellt und efindet sich heute im Bayerischen Nationalmuseum zu München (siehe bbildung). Eine von dem Landgrafen Wilhelm von Hessen im Jahre 1492 eprägte Denkmünze wurde schon früher erwähnt.

Eine in ihrer Art einzig dastehende Stiftung zur Erinnerung an eine lückhaft beendete Ritter- und Pilgerfahrt bildet die Gründung des chwanenordens durch den Kurfürsten Friedrich II. von Brandenurg nach seiner Heimkehr von Jerusalem im Jahre 1453. Er nahm die eisten seiner am Heiligen Grabe zu Rittern geschlagenen Mitpilger in iesen Orden auf. Diese ritterliche „Gesellschaft Unserer Lieben Frau um Schwan" hatte als Ordenszeichen eine silberne Halskette; das anehängte Emblem zeigt die Gottesmutter mit dem Jesuskind, von einem trahlenkranz umgeben, auf einem Halbmond stehend; darunter befindet ch auf einem verschlungenen Bande ein Schwan als Symbol der Reinheit. er Schwanenorden hatte seine Blütezeit im 15. Jahrhundert. Weitere itglieder wurden durch kurfürstliche Gunst verdiente Edelleute und eamte aus der Kurmark und den fränkischen Besitzungen der Hohenollern. Die Ordenskette des Baseler Bürgermeisters Hans Roth, den riedrich für erwiesene Dienste in den Schwanenorden aufgenommen atte, ist bis heute als einziges Stück erhalten geblieben (siehe Abbildung). n der Kapelle bei der St.-Nikolaus-Pforte in Berlin bestand eine chwanenbruderschaft für Männer aus dem Volke. Die fränkischen chwanenritter bildeten bald einen eigenen Zweig unter der Leitung udwigs von Eyb des Älteren. Nach den Satzungen der Bruderschaft ersprach der Kurfürst allen Mitgliedern aus Adel und Volk, auch denen, e nicht seine Untertanen waren, sicheres Geleit, „wenn sie zur Bruderchaft nach Berlin kamen, mit ihrem Leib und Gut, her und zurück". Der eiche Schutz wurde den Rittern des Schwanenordens für die Wallfahrt u dem wundertätigen Muttergottesbilde auf dem Harlunger Berge bei randenburg zugesichert [83].

---

sser: „Thebesius, in den Liegnitzer Jahrbüchern III. Teil, S. 4, und Warendorff, egnitzische Merkwürdigkeiten S. 86 beschreiben das Bild genau. Es hat sich üher in der Johanniskirche befunden. Nach der Auskunft des hiesigen Stadtchivs ist es aber nach dem Neubau der Johanniskirche nicht mehr feststellbar."

[83] Vgl. Stillfrid und Haenle, Das Buch vom Schwanenorden, Berlin 1881, S. 26, —34; und Vaith, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im Mittelalter, Freiburg B. 1936, S. 125. Vgl. auch C. Fröhlich, Der Schwanenorden. Zum 500jähr. Jubium der Hohenzollern in der Mark Brandenburg; in: Histor.-Pol. Blätter Bd. 159 917) S. 703 ff. Friedrich Wilhelm IV. rief den Schwanenorden am 400jähr.

5. Die Vorrangstellung und Anerkennung der Ritter des Heiligen Grabes

Eine Würde wie die Ritterschaft vom Heiligen Grabe, die nur unter so großem Aufwand an Mitteln und unter Überwindung so vieler Gefahren und Bedrängnisse erworben werden konnte, mußte hoch in Ehren stehen und ihren Trägern eine Vorrangstellung einräumen, die sie zu den Auserlesenen der mittelalterlichen Gesellschaft machte. Hätten nur religiöse Beweggründe die Ritter nach Jerusalem geführt, so wären sie freudigen und dankerfüllten Herzens in die Heimat zurückgekehrt, ohne besonders in der Öffentlichkeit hervorzutreten. Sie hätten die Achtung und Verehrung ihrer Umgebung genossen, wie jeder Pilger, der aus religiösem Bedürfnis heraus oder zur Buße eine der großen Fernwallfahrten nach Rom, Jerusalem oder Santiago unternommen hatte. Aber schon der äußere Umstand, daß die Fahrt nach Jerusalem von den adeligen Pilgern meist in größerer Gesellschaft und unter Führung einer fürstlichen Persönlichkeit, und in der Absicht unternommen wurde, am Heiligen Grabe zugleich die Ritterweihe an sich vollziehen zu lassen, also durch diese Formalität in den Vollbesitz des Rittertums und damit in den Genuß aller Rechte ihres bevorzugten Standes zu gelangen, lehrt, daß der Jerusalemfahrt der Abkömmlinge des abendländischen Adels außer den religiösen Beweggründen auch gesellschaftliche Motive zugrunde lagen. In einzigartiger Weise finden sich hier religiöse und weltliche Ziele ineinander und miteinander verflochten; aber es wäre falsch, anzunehmen, daß die religiösen nur Mittel zum Zweck der Erreichung weltlicher Absichten gewesen wären.

Im Gegenteil — die durch den Ritterschlag am Heiligen Grabe erlangte weltliche Ehrenstellung und der Vorrang vor den übrigen Standesgenossen waren nur die Folge des an heiligster Stelle vollzogenen religiösen Aktes und des ihm innewohnenden Sinnes der Weihe an den höchsten Lehnsherrn Jesus Christus. Die Ritterschaft des Heiligen Grabes empfing ihre besondere Würde aus dieser Weihe zum Streiter Christi und den in feierlichem Gelöbnis übernommenen Verpflichtungen zur ständigen und vorbildlichen Übung aller Rittertugenden und der restlosen Verwirklichung eines Ideals, in dem sich die höchsten Standesziele verkörperten. Die Träger der herrschafts- und machtständischen Ordnung des Mittelalters waren sich bewußt, daß sich ihre Ehren- und Machtstellung

---

Stiftungsfest wieder ins Leben und gründete zugleich das Berliner Krankenhaus Bethanien. Zum Andenken daran ließ er ein Geschmeide anfertigen, das fortan jede preußische Königin als Dekoration tragen sollte. Vgl. RDP S. 125. — Über die Jerusalemkapelle vor dem Stettiner Bahnhof in Pasewalk u. a. gleichartige Kapellen in der Markgrafschaft Brandenburg vgl. K. H. Schäfer, Alt-Pasewalk (Pasewalk 1934) S. 22.

icht bloß auf das Vorrecht der Geburt gründen konnte, sondern, daß erst ersönliche Leistung und Qualität die Voraussetzung für die Aufrechtrhaltung des gesellschaftlichen Führungsanspruches bieten konnten.

So gewann auch das Rittertum seinen vollen Daseinsinhalt erst durch ie Unterordnung unter die verpflichtende Lehnsgewalt des höchsten Herrn.)arum empfingen diejenigen, die sich in ehrlichem Wollen seiner militia ingliedern ließen, und bestrebt waren, nach seinem göttlichen Willen echt und Gerechtigkeit zu üben und die Kirche und die Schwachen zu chützen, auch jenes Maß weltlicher Ehren, das ihnen nach Geburt, eistung und Stellung zukam. Nicht nur Kirche und Volk, auch die Mitlieder des eigenen Standes, vom Kaiser herab bis zum jüngsten Knappen, ollten darum den Rittern des Heiligen Grabes als den angesehensten und ürdigsten den Tribut der Ehre. Nicht ein geschriebenes Gesetz räumte nen den Vorrang ein, sondern die Ehrfurcht vor dem Ideal, das sie verörperten und dem sie dienten. Es hing von dem einzelnen Träger der Würde ab, wie er in seinem praktischen Leben das Ideal des miles Christi erwirklichte und sich dieser Vorrangstellung würdig zeigte. Die Freiebigkeit des Vaters, jugendliche Begeisterung und Tatendrang, Gunst nd Laune des Schicksals führten manche Ritter und Junker nach dem eiligen Lande und zum Ritterschlag am Heiligen Grabe in Jerusalem, e zwar die standesgemäßen Voraussetzungen der Ritterbürtigkeit und öfischen Erziehung mitbrachten, auch, von der Heiligkeit des Ortes griffen, durch den erhaltenen Ritterschlag von bestem und höchstem Vollen beseelt waren. Aber äußere Lebensumstände, mittelmäßige Veranlagung und Schwäche des Charakters verhinderten dann oft die volle nd gleichmäßige Entfaltung der ritterlichen Tugenden und die gänzliche rfüllung der übernommenen Verpflichtungen.

Je mehr die Jerusalemfahrt zur Fahrt nach der Ritterschaft schlechthin urde, je mehr sie im 15. Jahrhundert zu einer konventionellen Standespflogenheit wurde, um so mehr mußten sich Mittelmäßigkeit und Verachung breitmachen. Und doch blieb dem Rittertum des Heiligen Grabes r innere Sinn und der äußere Nimbus erhalten, weil eben sein religiöser undgedanke unverfälscht und rein fortlebte. Kaiser und Könige, Herzöge d Fürsten, Grafen und Barone hatten den Glanz ihres Namens durch e Erlangung der Ritterwürde des Heiligen Grabes gemehrt und waren rch ihre eigenen Taten und ihre sittlich-religiöse Lebensführung nachahmende Vorbilder geworden. Sie hatten damit auch durch ihr lebenges Beispiel das Rittertum des Heiligen Grabes in seiner Würde und nem Wesen glanzvoll herausgestellt und begehrenswert gemacht. Es durfte darum auch keiner juristischen Paragraphen zur Umschreibung

der Ehrenstellung des Rittertums vom Heiligen Grabe. Es war eine gegebene und in der Wirklichkeit vorhandene Größe, deren Wert sich aus der Summe traditioneller Anschauung und persönlicher Leistung zusammensetzte. Wie es den Tapfersten und Besten der Nation vergönnt war, nach Großtaten in Krieg oder Frieden durch kaiserliche oder fürstliche Anerkennung auch ohne Ritterbürtigkeit in den Ritterstand emporzusteigen — Kaiser Friedrich III. gab das Gesetz, daß jeder Bürgerliche das Recht haben solle, Ritter werden zu können [84] —, so konnten seit dem Ausgang des 15. Jahrhunderts auch solche Männer Grabesritter werden, deren religiöser Eifer und sittlicher Lebenswandel erprobt war, deren persönliche Tüchtigkeit in Amt und Beruf, deren Herkunft sie durch Leistung und standesgemäße Lebensführung an die Seite der Ritterbürtigen stellte. So finden wir seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in zunehmendem Maße Angehörige des städtischen Patriziats und der Großkaufmannschaft in der Reihe der am Heiligen Grabe kreierten Ritter. Die Mehrzahl von ihnen war zwar „von Ritters Art geboren", übte aber nicht den ritterlichen Waffenberuf aus, während andere von ihnen, nachdem ihre Familien zu Wohlstand und Einfluß gelangt waren, durch den Ritterschlag erst in den ordo militaris einrückten. Die Entwicklung des Zeremoniells des Ritterschlags am Heiligen Grabe lehrt, daß sich der Anteil dieses Personenkreises im 16. Jahrhundert ständig mehrt, zu einer Zeit, da das Rittertum seine vorherrschende Stellung allgemein verloren und durch den neuen Beamten- und Stadtadel abgelöst wurde. Gleichzeitig tritt dann aber auch der religiöse Charakter der Ritterwürde des Heiligen Grabes unter kirchlichem Einfluß immer stärker in den Vordergrund. Gleichwohl bildete später der Ritterschlag am Heiligen Grabe für manche Kreierten nicht nur eine persönliche Standeserhöhung, da die Ritter dem niederen Adel zugerechnet wurden, sondern auch die Möglichkeit zur Begründung einer adeligen Sippe, wenn der neue Ritter eine standesgemäße Ehe einging [85].

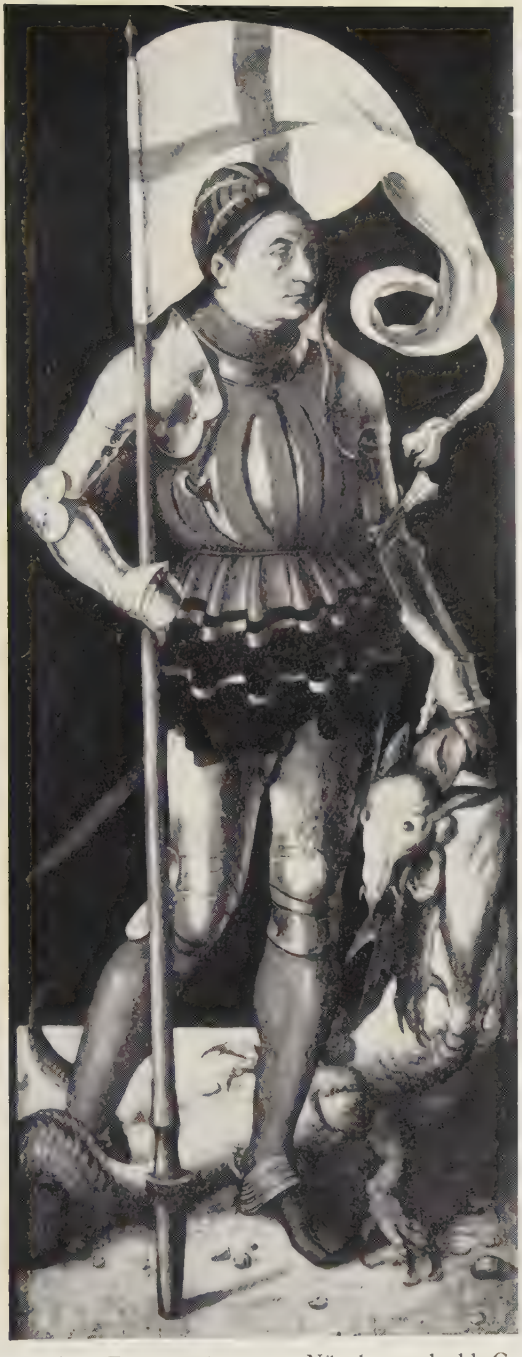
Es ist zwar bedauerlich, aber verständlich, wenn aus der ritterlichen Epoche kein Selbstzeugnis eines Grabesritters über die Bedeutung und öffentliche Anerkennung der Ritterwürde des Heiligen Grabes auf uns gekommen ist. Die Ritter waren keine Gelehrten und schrieben keine Reflexionen nieder. Der Ritterschlag am Heiligen Grabe bedeutete nach Art und Umständen immer etwas Außerordentliches und gehörte zu den bevorzugten Ausnahmen. Das wußte jeder, und die Mitteilung der vollzogenen Tatsache in den Pilgerberichten genügte. Das

[84] Vgl. Weber, Das Ritterwesen Bd. II. Stuttgart 1823, S. 276.
[85] Vgl. Roth S. 200.

16. Kurfürst Johann Friedrich III. der Weise von Sachsen
(Gemälde von Lukas Cranach d. Ä., 1532)

17. Kurfürst Otto Heinrich von der Pfalz
(Gemälde von Bartel Beham, 1535)

18. Herzog Heinrich der Fromme von Sachsen
(Gemälde von Lukas Cranach d. Ä., 1514)



19, Stephan Paumgartner aus Nürnberg als hl. Georg
(Gemalt von Albrecht Dürer, 1507)

20. Hans Tucher von Nürnberg
(Gemälde von Albrecht Dürer, 1499)

Ritterwerden am Heiligen Grabe war und blieb im 14. und 15. Jahrhundert nichts anderes als eine der verschiedenen Möglichkeiten, die Ritterschaft zu erlangen. Die Ritter, die ihren Ritterschlag am Heiligen Grabe empfangen, waren Ritter wie jeder andere Ritter. Der Unterschied bestand nur in der außergewöhnlichen Gelegenheit und der besonders feierlichen Ritterweihe mit ihren auf das Heilige Land bezüglichen Verpflichtungen. Die übrigen Gelöbnisse bildeten auch einen wesentlichen Bestandteil der bei anderen Gelegenheiten, wie etwa am Katharinentage, vollzogenen Ritterweihe. Sie galten auch, wenn sie nicht förmlich und wörtlich abgelegt wurden, wie z. B. bei massenweisen Ritterpromotionen vor oder nach einer Schlacht oder bei Romfahrten deutscher Könige auf der Tiberbrücke, als für die neu geschlagenen Ritter verbindlich. Der Ritter sollte aber, wie es der Einheit des Glaubens und des Denkens im Mittelalter entsprach, ein christlicher Ritter sein und jene Mannestugenden vorbildlich betätigen, die man als die Rittertugenden bezeichnete. Es wäre darum falsch, wollte man für die Ritter des Heiligen Grabes einen besonderen Ehrenkodex voraussetzen. Ein solcher bestand nicht, sie unterstanden vielmehr dem allgemeinen Ehren- und Sittenkodex des Ritterstandes. Lediglich die Tatsache, daß die Ritter des Heiligen Grabes ihre Ritterschaft auf einer Jerusalemfahrt, d. h. in oder durch eine fromme und religiöse Übung erhalten und sich in außergewöhnlicher Weise zur Verteidigung des Glaubens und für das Heilige Land einzusetzen gelobt hatten, stellte sie in die vordersten Reihen des christlichen Rittertums. Von der Grundlage dieses Tatbestandes aus ist das einzige Zeugnis zu betrachten und zu bewerten, worin gegen Ende des 15. Jahrhunderts der Vorrang der Ritter des Heiligen Grabes vor allen anderen Rittern nachdrücklich festgestellt und begründet wird.

Felix Faber widmet ein besonderes Kapitel seiner Schrift diesem Thema und betitelt es: Empfehlung der Ritterschaft des Heiligen Grabes und Vorrang dieser Ritter vor allen Rittern der Welt (Commendatio militiae sancti sepulchri et praeeminentia illorum militum super omnes mundi milites)[86]. Nach scholastischer Methode zerlegt der Dominikaner-Lesemeister seine Beweisführung in 40 Thesen, ohne sie einheitlich zu ordnen oder streng nach bestimmten Gesichtspunkten zu sondern und aufzureihen. So gibt er ein Gemisch von religiösen Gedanken und moralisierenden Erwägungen, von standesmäßigen Grundsätzen und Anschauungen, die teils auf Forderungen oder Erfahrungen, teils auf Empfehlungen und idealisierenden Tendenzen beruhen. Wenn man auch nicht

[86] Vgl. Fabri Evag. II, S. 5 ff. Siehe den Text im Anhang und die deutsche Übersetzung bei Hermens, S. 91 ff.

übersehen darf, daß Faber seinen persönlichen Anschauungen vom Standpunkt eines Moralpredigers und Seelsorgers Ausdruck gibt und im ganzen mehr ein Wunschbild zeichnet, so entbehren seine Ausführungen, von denen manche denselben Gedanken mit anderen Worten wiederholen, dennoch nicht der Allgemeingültigkeit für seine Zeit und stellen für uns in vielen Punkten ein wichtiges Zeugnis über die damalige Einschätzung der Ritterwürde vom Heiligen Grabe dar. Aus der bunten Reihe der von ihm vorgebrachten Begründungen sollen hier die wesentlichsten nach innerlich verwandten Gedanken, und zwar einmal nach religiös-ethischen und dann nach standesmäßig-weltlichen Gesichtspunkten gruppiert, kurz betrachtet werden.

Voran steht die religiöse Begründung des Vorrangs der Grabesritter als Hauptursache ihrer Würde und ihres Ansehens. Die Grabesritterschaft, sagt Faber, ruht mehr auf dem Göttlichen (militia illa est divinior) als die andere Ritterschaft, weil sie erlangt wird bei einem Akt der Anbetung, weil der einzelne sie kniend bei der Verehrung des Heiligen Grabes erhält. Er habe oft von Rittern sagen gehört, daß sie in erster Linie die Meerfahrt nach Jerusalem zur Verehrung der heiligen Stätten unserer Erlösung unternommen hätten, und daß sie niemals die Wallfahrt ohne diesen Grund gemacht hätten, auch wenn sie dort tausend andere Ritterschaften hätten empfangen können (1). Der Charakter dieser Ritterschaft ist heiliger (sanctior) als bei den anderen, weil sie dort an einem Ort erteilt wird, der heiliger ist als die andern der ganzen Welt, d. h. an dem Ort der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus (2). Sie ist geistlicher (spiritualior), weil sie an heiligem Ort von einer geistlichen Person erteilt wird, und zwar von einem demütigen Bruder, dabei nur an solche, die mit reumütigem Herzen gebeichtet und kommuniziert haben (3). Keine Ritterschaft ist so voll von Opfern und Mühen (laboriosior). Niemand vermag die Beschwerden zu beschreiben, die ein Ritter vom Heiligen Grab, nicht etwa um die Ritterwürde zu erlangen, sondern für die Ehre Gottes und für seine Seele erduldet (9). Die Ritterschaft des Heiligen Grabes ist reiner, makelloser und unbefleckter (purior, mundior, innocentior), weil sie sich nicht mit menschlichem Blut befleckt, sie reinigt vielmehr den Ritter, damit das Christenblut verteidigt werde. Denn er empfängt die Ritterwürde an dem Ort, wo das unschuldigste Blut Christi für alle Menschen vergossen wurde (6).

Am Schlusse seiner Begründungen betont Faber nochmals den religiösen Charakter der Ritterwürde des Heiligen Grabes in seinen drei letzten Punkten. Er nennt die Ritterschaft glaubenstreuer (fidelior), weil ihre Mitglieder insgemein treue und feste Katholiken sind: sie überzeugen sich

durch Augenschein, daß unser Glaube vernunftgemäß und Quelle der Tugenden ist; bei anderen Ritterschaften sei dies geringe Sorge (38). Die Grabesritterschaft ist auch verdienstlicher für das ewige Leben (magis meritoria). Andere Ritter sammeln sich vielfach für dasselbe nicht nur keine Verdienste, sondern sie gehen desselben oft durch lasterhafte Handlungen verlustig (39). Die Grabesritterschaft ist eine glückselige Ritterschaft (felix militia), weil sie die ewige Seligkeit sicherstellt. Faber teilt hier die Ansicht der Kreuzzugszeit, indem er für die Grabesritter gelten läßt, was einstmals im Kreuzablaß den Kreuzrittern zugesprochen wurde, die auf der Kreuzfahrt ihr Leben opferten: der Ritter, der auf der Jerusalemfahrt sterbe, werde sofort in den Himmel eingehen, ohne das Fegfeuer zu erdulden; und wer das Glück gehabt habe, das irdische Jerusalem zu schauen, dürfe hoffen, den göttlichen Herrn auch im himmlischen Jerusalem zu finden (40).

Auch den Lehnsgedanken des miles Christi bringt Faber zum Ausdruck, wenn er darauf hinweist, daß die Ritterschaft des Heiligen Grabes mehr ziere (est decentior) als andere Ritterschaft, weil der Grabesritter seine Würde auf dem Kampfplatze empfange, wo sein König gegen den Mächtigsten obsiegte; er meint Christus den König und seinen Kampfplatz Golgotha, den Ort, an dem er den Teufel zu Boden streckte (5). Aber noch weitere Begründungen dafür, daß allein schon die Umstände und Erschwernisse der Erlangung die Ritterwürde des Heiligen Grabes über andere Ritterschaft heraushebe, führt unser Dominikaner an. In Jerusalem werden die Ritter zu niemandes Nachteil kreiert, nicht, wie bei anderer Ritterschaft zur Stärkung einer Partei oder Gegenpartei: sie ist also freundschaftlicher (amicabilior, 8). Große Mühen und große Gefahren machen ihre Erlangung gefahrvoller (periculosior). Von Mühsal und Jammer bleibt der Ritter auf seiner Wallfahrt nicht verschont (miserabilior), auch wenn er die Tasche voll Geld hat (11). Darum ist sie auch männlicher (virilior), weil der Grabesritter nicht nur einmal, wie andere, in einer Schlacht die feindlichen Linien durchbrochen hat, sondern sich oft der Todesgefahr aussetzt (20). Die Erlangung der Grabesritterschaft erfordert auch größere Kühnheit (est majoris audaciae). Wer kühn über das Meer setzt, setzt sein Leben dem Tode mehr aus, als der, der in den Krieg zieht. Letzterer geht mit Waffen versehen und kann der Gefahr ausweichen, und ihr dadurch ganz entgehen, daß er Bedeckung nimmt. Der Ritter des Heiligen Grabes muß auf Gegenwehr verzichten bei all seinen Gefahren zu Wasser und zu Lande. Er muß unter den Heiden unempfindlich bleiben; er darf sich dem, der ihn schlägt, nicht widersetzen, damit er in Wahrheit ein Wort aus den Sprüchen Salomons (4, 23) (Faber

vermischt hier in Wirklichkeit zwei andere Bibelstellen, nämlich: Cant. 5, 7 und Jerem. 5, 3) auf sich anwenden kann: „Sie haben mich geschlagen, und ich fühlte es nicht; sie haben mich verwundet, und ich empfand keinen Schmerz" (29).

Bei den Mühseligkeiten und Zufällen, die dem Pilger unterwegs zustoßen, kann niemand seine Eigenschaften in sich verschließen, sondern alles Verborgene kommt zum Vorschein, weil dort eine ständige Aufregung herrscht. Der Pilger beginnt, auf dieser Reise sich selbst zu erkennen: seine Weisheit und Unklugheit, seine verschiedenen Affekte und Leidenschaften, seine Hinneigungen und Abneigungen, seine Tugenden und Laster; er lernt sich selbst und seine Mitreisenden in vierzig Wochen besser kennen, als sonst in vierzig Jahren. Aber nicht nur diese wertvolle Erfahrung macht der Grabesritter; er sammelt auch viele andere Erfahrungen und Eindrücke über Land und Leute im Abend- und Morgenlande, im Umgang mit den Angehörigen der verschiedensten Völker und Rassen. So lernt der Adelige, der nach Jerusalem fährt, vieles vom Lauf der Welt und gewinnt mannigfache Kenntnisse und Erkenntnisse: seine Pilgerfahrt macht ihn weltweiser (prudentior). Die anderen, die an den Höfen der Könige oder auf der Tiberbrücke oder in der Schlacht zu Rittern geschlagen werden, gewinnen wenig Erfahrung (12). Sie erlangen ihre Ritterschaft in der Nähe, während die Grabesritter ihre Würde „in medio terrae", in der Weltmitte, erlangen, und zwei Weltteile, Europa und Asien berühren: wenn sie zudem nach St. Katharinen wallfahren, berühren sie den dritten Weltteil, Afrika (30). Das macht die Grabesritterschaft seltener und entlegener (remotior). Trotzdem ist sie demütiger und duldsamer (humilior et patientior). Die Ritter des Heiligen Grabes besitzen nicht den dünkelhaften Stolz anderer Ritter, nur in Gesellschaft von Adeligen reisen zu wollen; sie sondern sich nicht ab von Mönchen, Priestern, Kaufleuten, Handwerkern und armen Bettlern; sie kümmern sich nicht um das leere Geschwätz der Spötter, die da sagen, ihre Ritterschaft sei wegen der mitreisenden Nonnen, Beginen und Matronen weibisch. Sie schämen sich solcher Mitpilger nicht, sie freuen sich vielmehr, daß sie, die Ritter, ihre zeitliche Ritterschaft an dem gleichen Ort empfangen, wo fromme Pilger aus anderen Ständen und dem einfachen Volke Stärkung in ihrer geistlichen Ritterschaft und die Mehrung der göttlichen Gnade suchen (27).

Aus den Begründungen Fabers erhellt klar der Dualismus Ritter und Pilger. Je nach der Persönlichkeit haftete der Wallfahrt nach Jerusalem bald stärker der Pilgercharakter, bald der einer Ritterfahrt an. Dieser Gradunterschied läßt sich auch an den vielen eigenhändigen Reisebeschreibungen ablesen, in denen hier mehr der Pilger, dort der

Ritter zu Wort kommt, wenngleich das religiöse Erlebnis im Mittelpunkt steht. Ganz zu trennen waren die beiden Eigenschaften nicht voneinander, und gerade das Zeremoniell des Ritterschlags machte den Zwiespalt offensichtlich, der zwischen dem demütigen Pilger und dem wehrhaften Ritter bestand. Es ist daher verständlich, wenn die auf weltliche Ziele und Ehre eingestellten Standesgenossen an der Pilgereigenschaft der Grabesritter Anstoß nahmen, weil ihnen der Umgang mit den Mitpilgern aus dem Bürgertum und dem „niederen Volk" nicht standesgemäß erschien, und noch vielmehr, weil der Ritterschlag heimlich erfolgen mußte und die zur höchsten Würde erhobenen von den Sarazenen nachts in der Grabeskirche eingeschlossen und zur bestimmten Morgenstunde wieder aus ihr herausgedrängt wurden. Ritterlichen Haudegen erschienen diese Umstände mit einigem Recht als eines Ritters und wehrhaften Mannes unwürdig und zugleich demütigend.

Was den ersten der Einwände angeht, so ist bei F. Faber wohl mehr der Wunsch Vater des Gedankens; denn die weitaus meisten Adeligen zogen in geschlossener Gesellschaft und unter sich nach Jerusalem und hatten vielfach ihre eigenen Kapläne oder Mitglieder des Regularklerus aus heimatlichen Klöstern in ihrem Gefolge. Nur da, wo es sich bei Einzelgängern oder kleineren Gruppen nicht vermeiden ließ, bei der Überfahrt oder bei den für die Durchquerung des Heiligen Landes zwangsläufig gebildeten Karawanen, fand man sich im 14. und 15. Jahrhundert mit der Gesellschaft nichtadeliger und einfacherer Leute ab. Bei der meist heimlich und nachts erfolgten Erteilung des Ritterschlages ist bei aller berechtigten Kritik nicht zu übersehen, daß hier die Tradition eine wesentliche Rolle spielte. Es ist kaum anzunehmen, daß die sarazenischen Machthaber in Jerusalem den Zweck und Sinn der nächtlichen Feier in der Grabeskirche nicht gekannt hätten. Wozu hätten sie sonst die hohen Gebühren für die Überlassung der Grabeskirche zur ungestörten Feier erhoben? Die Türken wußten ganz genau, daß die nächtliche Feier der Erteilung des Ritterschlages galt, von der ungezählte Pilgerschriften mehr oder minder ausführlich berichteten. Sie brauchten auch nichts von der Hand voll Ritter zu befürchten, die sich am Heiligen Grabe zum Kampfe gegen die Ungläubigen verpflichteten. Denn diese waren erst dann zum aktiven Kampfe verpflichtet, wenn ein allgemeiner Kreuzzug zustande gekommen wäre [87]. Davon war man aber im Abendlande weit entfernt. Wenn auch vereinzelt bei erfolgreichen Fürsten Europas Kreuzzugspläne auftauchten, wie etwa bei dem nach der Königskrone verlangenden Herzog Philipp dem

[87] Das übersieht auch Roth, S. 707.

Guten von Burgund, dem Stifter des Ritterordens vom Goldenen Vlies, oder nach ihm bei Kaiser Maximilian I. Der einzelne Ritter hätte in Palästina nur unnützen Widerstand geleistet und damit der Sache Christi und der Kirche keinen Dienst erwiesen. Er mußte sich hier und am Heiligen Grabe den gegebenen Verhältnissen unterordnen und anpassen. Und das verlangte, wie Faber nicht mit Unrecht vermerkt, mehr Mannesmut und Selbstverleugnung, als wenn die Ritter Proben ihrer Tapferkeit dabei abzulegen in der Lage gewesen wären. In der Tapferkeit waren sie ohnehin bei genügend anderen Gelegenheiten erprobt, und zu mannhafter Gegenwehr gaben ihnen oft genug Korsaren unterwegs ebenso unerwünschte wie erwünschte Veranlassung. Es kommt hinzu, daß die eingefleischte Feindschaft der Orientalen sich nicht zu allen Zeiten in gleichem Maße geltend machte, so daß die Ritter ungehindert im Heiligen Lande als solche auftreten und sich bekennen konnten. Man braucht nur auf den Brauch hinzuweisen, Wappen in der Grabeskirche und in den Pilgerherbergen aufzuhängen. Die Kritik wegen der hinzunehmenden Demütigungen hat an einem ganz anderen Punkte einzusetzen, wie später noch ausgeführt wird.

Diese Einwände zielten auf die Begleitumstände bei Erlangung der Ritterschaft des Heiligen Grabes, nicht jedoch auf diese Ritterwürde selbst. Felix Faber liefert unbewußt einen typischen Beleg dazu. Als seine Herren auf der Rückreise von Jerusalem in Jaffa das Schiff besteigen wollten, wurden sie daran von den Moslems gehindert unter dem Vorwande, daß noch eine alte Sache zu begleichen wäre, nämlich die Wiedergutmachung eines vor sieben Jahren von christlichen Pilgern an mehreren Muselmanen im Streit verübten Totschlags. Die schwäbischen Ritter wurden darob so wütend, daß sie auf ihre Bedränger losgehen und nach ihrer Niederwerfung auf die Galeere fliehen wollten. Der Herr von Stöffeln mahnte aber zur Vernunft und beruhigte sie mit dem Hinweise darauf, daß sie die in Jerusalem anwesenden Ritter und Pilger durch ihr unbesonnenes Vorgehen in große Gefahr bringen und den späteren Pilgerverkehr nach dem Heiligen Grabe unmöglich machen würden. Schließlich einigten sich die Herren mit den erpresserischen Sarazenen durch Erlegung zusätzlichen Pilgerzolles[88]. Ähnliche Vorkommnisse ließen sich noch mehrere

[88] Vgl. Reyssbuch (1584) fol. 148a: „... und kamen ghen Joppen oder Jaffa an das Meer, da hielten sie die Heyden auch auff, und naman die dess ursach wider sie auss einer alten sachen die vor 7 jaren geschehen war, von etlichen Pilgrim, die in einem zorn etliche Heyden erstochen hatten, und darumb hielten die Heydnischen Herren, Patronen und Pilgrim auff, und hieschen von inen dess obgenannten schadens halb ein grosse summa Dukaten, und haben lange und viel Thadinge mit einander gehabt, darun die Pilgrim werden von den jungen Heyden

aus der Pilgerliteratur anführen; einige davon sind schon früher in dem Kapitel über den Ritterschlag am Heiligen Grabe erwähnt worden. Es sind Beispiele für die Demütigungen, denen nicht nur die Ritter, sondern alle Pilger mehr oder weniger ausgesetzt waren. Das Ansehen des Rittertums des Heiligen Grabes hat darunter im Mittelalter nicht gelitten; denn es gründete sich auf der Heiligkeit des Ortes und auf dem Vorbilde, das ihre Träger allzeit boten. Faber spricht darin sicherlich eine damals allgemein gültige Ansicht aus, wenn er sie als bewundernswürdiger (mirabilior) als andere Ritterschaft bezeichnet und sagt, daß alle einen Grabesritter bewundern, weil er seine Ritterschaft unter den ungläubigen Sarazenen und am Grabe des Herrn erhielt (16). Weiter behauptet er, daß sie würdiger (dignior) sei, weil die Ritter des Heiligen Grabes von allen, Geistlichen wie Weltlichen, vorgezogen werden (13). Noch mit weiteren Argumenten begründet Faber die weltliche Vorrangstellung der Ritter vom Heiligen Grabe. Er nennt diese Ritterschaft ehrwürdiger (magis venerabilis), „denn die Ritter des Heiligen Grabes haben ihren Platz vor den anderen im Gehen, Stehen, Sitzen, Reden, Händewaschen u. a." (17). Auch ansehnlicher nennt er sie (spectabilior); denn, wenn der Ritter des Heiligen Grabes anhebt, von seiner Ritterschaft, von dem Ort seiner Ritterschaft, von seinen Erlebnissen zu reden, so blicken alle auf ihn und horchen mit offenem Munde auf das, was er sagt (18).

Ungeachtet der Vorrangstellung dieser Ritterschaft ist niemand aus dem Adel von ihr ausgeschlossen; sie ist allgemein (communis), ob Greis, ob Jüngling, ob aus Abend- oder Morgenland, jeder kann in ihr Ritter werden (32). In dieser Allgemeinheit ist sie dennoch gleichartig und ein-

---

last umbgetrieben zu Rama und zu Joppen, und nach viel vexierens und umbtreibens, sind die Pilgrim also ungeschickt und unwillig worden, dass sie haben für sich gesetzt und angeschlagen, wenn sie wolten von dem Lande auff die Barcken treten, so wolten sie vor auff dem Lande etwan viel Heyden erstechen, und damit in die Barcken fallen und auff die Galeen fliehen, und der meynung worden alle Freyen und Herren. Doch ist einer von meinen Herren, Herr Heinrich von Steffel, Freyherr, bass besunnen gewesen, der hinderte den Anschlag und sprach: Unser fürnemmen ist Kindisch und unmildt, und unsern lieben Mitbrüdern die wir hinder uns haben zu Jerusalem gelassen, ist das unleydlich, denn wo wir nur einen Heyden erstechen, so sind die Pilgri zu Jerusalem alle dess Tottes, und also müsten die frommen Pilgri von unsers Zorns wegen verderben. Auch so würde der Zoll und das geleyt Gelt noch grösser und schwerer, und möchten Pilgrin in künfftigen zeiten mit ruhe nicht mehr zu den heiligen Stätten kommen, und müste dess zorns noch mancher entgelten, der noch nit geborn ist. Mit denen worten sind die Pilgrin milde worden und haben von dem zorn abgelassen, und haben nicht der Heyden, aber unser die zu Jerusalem blieben waren, geschonet, und sind durch viel leidens mit gedult in die Galeen komen, von den Heyden und mit trewden von Land widerwartz gefahren."

heitlich (similior et uniformior). Alle verdienen sie auf die gleiche Weise; der einfache Adelige, der Grabesritter geworden, ist nicht minder Ritter als ein dort zum Ritter geschlagener König. Da sie auf geistlichem Urgrund ruht, ist sie frei von all den verächtlichen Lobeserhebungen und Rangstreitigkeiten und Eifersüchteleien, wie sie bei anderen Ritterschaften und weltlichen Ritterorden vorkommen, wo oft der eine sich dem anderen vorzieht, wären sie auch in einem und demselben Kriege zu Rittern geschlagen; wo durch gegenseitige Bevorzugung oder Zurücksetzung wegen angeblich größerer Verdienste um die Ritterschaft an den Königshöfen oft Streitigkeiten entstehen (31). Und das macht diese Ritterschaft ehrenwert (honorabilis), daß Kaiser, Könige, Fürsten, Grafen und Barone, desgleichen der Papst, die Kardinäle, die Bischöfe und alle Geistlichen und Ordensleute, Bürger und Volk, Greise und Jünglinge sie achten und ehren (34). Durch diese allgemeine Anerkennung ist sie auch mehr approbiert und gesichert (magis approbata et roborata). Andere Ritter, die an irgendeinem Ort Ritter geworden sind, laufen Gefahr, nicht als Ritter anerkannt oder weibisch oder Katzenritter genannt zu werden. Bei den Grabesrittern ist dies ausgeschlossen (22). Die Ritterschaft des Heiligen Grabes gilt als rechtmäßig (justior), weil ihr keine menschliche Ungerechtigkeit und Untugend anhaftet. Sie fußt auf göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit und ist durch kaiserliche und päpstliche Satzungen geregelt (32). Auch die Ahnenprobe als Vorbedingung für die Aufnahme in den Kreis der Grabesritter führt Faber an. „Es war Brauch dieser alten Ritterschaft, daß niemand in sie aufgenommen wurde, der nicht edlen Geblütes von vier Ahnen und in der ganzen Verwandtschaft von tadellosem Geschlecht war" (26). Deshalb bezeichnet er diese Ritterschaft als besser geordnet (ordinatior), obwohl es sich nur um einen allgemein anerkannten Rechtsgrundsatz handelt, der schon im Sachsenspiegel und im Schwabenspiegel niedergelegt war und für jegliche Ritterschaft galt [89]. Im folgenden Satz liefert Faber den Beweis, daß dieser Grundsatz seit der Regierung Kaiser Friedrich III. nicht mehr ausschließlich bei Ritterpromotionen in Geltung war. Er sagt darüber: „Indes wird dieser Brauch nicht mehr genau beobachtet, weil auch Nichtadelige zu Rittern geschlagen wurden, wie auch in anderen Ritterschaften."

Für die persönlichen Qualitäten, die an einen Ritter des Heiligen Grabes gestellt wurden, führt Faber mehrere Gesichtspunkte an. Diese Ritterschaft

[89] Die Glosse I n. 20 zum Sachsenspiegel sagt: „Ein ritter soll werden mit ehrbarkeit und ritterlicher Übung und mit dem Eid, dass sie den Tod nicht fürchten wollen, zu beschirmen witwen und waisen und was sich sonst noch zu beschirmen gebührt." Vgl. A. v. Löherr, Über Ritterschaft und Adel im spät. Mittelalter. Sitzungsber. d. kgl. Akad. d. Wiss. zu München, Jg. 1861, Bd. I, S. 393.

stellt strengere Anforderungen (strenuior), sie erfordert allerseits einen braven Mann (21). Sie verlangt größere Selbstdisziplin (est magis disciplinativa); daher sehe man, daß ihre Mitglieder bescheidener und ordentlicher, ernster und gesitteter sind als die Kriegsritter (36). Wie er schon den Wert der Jerusalemfahrt für die Erweiterung der weltlichen Bildung gekennzeichnet hat, so rückt Faber auch ihre Fruchtbarkeit für das geistliche und sittliche Leben des einzelnen Grabesritters in den Vordergrund und bezeichnet diese Ritterschaft als fruchtbringender (fructuosior) in Wort und Werk (37). Ein solcher Ritter könne durchschnittlich mehr, klarer und zuverlässiger über die biblischen Geschichten, das Leiden des Herrn und anderes reden als viele Priester. Außerdem gehe er in Jerusalem in sich, empfange dort die heiligen Sakramente und erlange reichliche Ablässe, wovoraus für ihn reiche seelische Frucht erwachse.

Alle die inneren und äußeren Vorzüge, welche die Ritterschaft des Heiligen Grabes mit sich bringt, macht sie begehrenswerter (magis desiderabilis) als jede andere Ritterschaft. Daher gaben sich viele, die vorher anderweitig Ritter geworden sind, damit nicht zufrieden und begehren noch dazu die Ritterschaft des Heiligen Grabes; ja, viele verlangt es nach Jerusalem zurück, auch dann, wenn keine Gefahren auf der Reise drohen. Hier bringt Faber zum Ausdruck, daß die auf der Jerusalemwallfahrt zu bestehenden Gefahren und Abenteuer die Reise als eines Ritters wert, d. h. als kriegsmäßige Fahrt gestalteten (25). Daher verleiht die Ritterschaft des Heiligen Grabes erst den wahren Adel, was Faber in dem Satze ausdrückt: diese Ritterschaft ist adeliger und adelt die anderen, nicht aber umgekehrt (est nobilior et ipsa alias nobilitat, non vero e contrario). Die Wahrheit dieser Behauptung verbürgt Faber durch die Feststellung, er habe selbst viele gesehen, die durch den Kaiser und in Schlachten Ritter geworden waren und dennoch die Abzeichen ihrer Ritterschaft nicht tragen wollten, bis sie am Heiligen Grabe zu Rittern geschlagen wurden. „Ich kenne einen Adeligen, den der Kaiser in einer Schlacht, der König von Ungarn in einem andern Feldzuge und der König von Böhmen in einem dritten Kriege zum Ritter schlug, und der sich dennoch als einen einfachen Adeligen erachtete, bis er es zum viertenmal am Grabe des Herrn geworden war. Dann kehrte er zurück und trug die Abzeichen eines Ritters; und heute ist er ein ruhmreicher Ritter und reitet mit zahlreichem Gefolge“ (15).

Überblickt man die Ausführungen Fabers in ihrer Gesamtheit, so schält sich für den aufmerksamen Beobachter klar der Kern seiner Begründungen für den Vorrang der Ritter des Heiligen Grabes heraus. In Punkt 5 wird dieser Vorrang zutiefst begründet: Dem christlichen

Ritter geziemt es, die Ritterschaft zu empfangen auf Golgotha, dem Kampfplatz, auf dem sein König Jesus Christus gegen den Teufel obsiegte, und wo er glorreich aus dem Grabe auferstand. Der Ritterschlag am Heiligen Grabe ist eine Weihe an Christus und eine Berufung zur Nachfolge Christi, die der Ritter schon betätigte durch die Übernahme aller Beschwerden und Opfer bei der Wallfahrt nach Jerusalem. Aus dieser Hingabe an seinen höchsten Lehnsherrn erwächst nicht nur die persönliche Verpflichtung, in seiner Lebensführung das Ideal des christlichen Ritters zu verwirklichen, sondern auch die Ehrenstellung, die ihm die Mitwelt in Anerkennung seines guten Willens und edlen Strebens einräumte. Der fromme Dominikaner zeichnet in seinem Bilde vom Werden und Sein des Grabesritters das Idealbild des christlichen Ritters; er deutet den Sinn dieser Ritterschaft in erster Linie für die adeligen Herren, die er auf ihrer Jerusalemfahrt zweimal begleitet hat. Darüber hinaus gibt er aber auch für spätere Geschlechter eine Art Ritterspiegel, aus dem sich der Wesenscharakter des Grabesrittertums ablesen und der Grad seiner Einschätzung durch die Zeitgenossen messen ließ. Es ist natürlich, wenn nur wohl die wenigsten Ritter des Heiligen Grabes diesem vorgezeichneten Idealbilde entsprochen haben, das uns den Typ des Kreuzritters, wie er sich unter den veränderten Zeitverhältnissen des 14. und 15. Jahrhunderts gewandelt hat, vorführt. Der Zusammenhang mit der Idee des Kreuzrittertums tritt nicht allein im Wesenskern des Grabesritters in Erscheinung, d. h. in dem unmittelbaren Lehnsverhältnis zum höchsten Herrn der Welt, sondern auch durch das Gelöbnis zum persönlichen Einsatz für das Heilige Grab und das Heilige Land. Aber der Schwerpunkt ist doch von Palästina nach dem Abendlande verschoben. Hier wird dem Grabesritter die Hauptaufgabe seines Lebens gestellt durch die vorbildliche Erfüllung seiner Pflichten als Ritter und als Christ. Die erlangte hohe Würde und die auf der Wallfahrt gefaßten Vorsätze soll der Ritter nicht nur zur Steigerung und Veredelung seiner persönlichen Qualitäten nutzen, sondern auch für Kirche und Volk sich auswirken lassen. Erst dann wird er zum lebendigen Träger und sinnvollen Gestalter des durch die Ritterwürde verkörperten Ideals und zu einem vorbildlichen Mitglied seines bevorzugten und bevorrechtigten Ehrenstandes.

Das ist die Belehrung und zugleich die Empfehlung, die Faber seiner ausführlichen Begründung des Vorranges und der allgemeinen Anerkennung dieser Ritterschaft mit auf den Weg gibt. Indem er dies tut, gibt er uns zugleich unausgesprochen einen Hinweis darauf, daß zwischen Ideal und Wirklichkeit vielfach ein Abstand, ja sicher manchmal ein klaffender Widerspruch bestand, und daß sich bei dem Streben nach Erlangung der in so

hohem Kurs stehenden Ritterwürde des Heiligen Grabes Ehrsucht und konventionelles Denken breitmachten. Insofern zeigt sich Faber nicht etwa einseitig als Verfechter eines religiös-ritterlichen Ideals, dem er eine subjektive Auslegung und eigene Tendenz andichten will, sondern als zeitnaher und kritischer Beobachter, dessen Ausführungen in sachlicher Hinsicht Anspruch auf volle Gültigkeit erheben dürfen. Er kennzeichnet verschiedentlich sehr treffend den relativen Wert der verschiedenen höfischen Ritterorden und die Verengung des Denkens bei der führenden Adelsschicht durch einen aufgekommenen Kastengeist. Demgegenüber betont er durchaus richtig den absoluten Maßstab für die Beurteilung der Ritterwürde des Heiligen Grabes. Die Richtigkeit seiner Auffassung und Darstellung in bezug auf ihren Vorrang, ihre weltliche Anerkennung, ihre Einschätzung wird im wesentlichen durch andere Quellen und Belege bestätigt.

Was zunächst das Streben nach Erlangung der Ritterschaft des Heiligen Grabes betrifft, so möge man sich des in dem Abschnitt über „die Fahrt nach der Ritterschaft" Gesagten erinnern. Dort wurde schon ausgeführt, daß viele Ritter, die selbst am Heiligen Grabe den Ritterschlag nicht hatten erhalten können, ihre Söhne mit den nötigen Mitteln zur Fahrt nach Jerusalem ausstatteten und im Gefolge eines Fürsten oder angesehenen Herrn auf die Reise übers Meer schickten. Auch in der Tatsache, daß zwei Jahrhunderte lang Könige, Fürsten, kleinere Landesherren, Grafen und Barone aus fast allen christlichen Ländern des Abendlandes, vornehmlich aber aus Deutschland nach Jerusalem zogen und sich selbst am Heiligen Grabe zu Rittern schlagen ließen und ihr adeliges Gefolge, nicht selten auch verdiente Bürger und Kaufleute dort zu Rittern schlugen, liegt ein Beweis für die B e g e h r t h e i t unserer Ritterschaft.

Daß dennoch Stimmen laut wurden, welche die Ritterschaft des Heiligen Grabes nicht als vollwertig erachten wollten, läßt auch Faber durchblicken. Die a b l e h n e n d e E i n s t e l l u n g scheint in erster Linie bei den Kriegsrittern vorhanden gewesen zu sein, und zwar in der Frühzeit des Ritterschlags am Heiligen Grabe, im 14. Jahrhundert, als dieser Brauch noch nicht so allgemein war. Die von Faber vorgebrachten und widerlegten Einwände gegen die Anerkennung und die Vollwertigkeit der Ritterwürde des Heiligen Grabes sind als Nachwirkungen dieser andersgearteten Einstellung zu betrachten. In einem älteren Werke über das Ritterwesen des Mittelalters wird ohne Angabe von Quellenbelegen davon gesprochen, daß sich Rittermäßige durch eine Reise nach dem gelobten Lande die Halbritterschaft hätten erwerben können, und daß häufig auch diejenigen zu den Halbrittern gerechnet worden seien, die bei einer römischen Königswahl

den Ritterschlag erhalten hatten. Aus der Bezeichnung „Halbritter“ [90] geht hervor, daß man die betreffenden Ritter nicht als vollwertige Ritter betrachtet habe. Zu Fabers Zeiten war aber die Ritterwürde des Heiligen Grabes längst als vollwertig anerkannt, sonst hätte er nicht darauf hinweisen können (These *22*), daß Ritter, die auf andere Art zur Ritterschaft gelangt waren, Gefahr liefen, nicht anerkannt oder als weibisch und „Katzenritter“ [91] bezeichnet zu werden. Das starke Begehren nach der Ritterwürde bestätigt auch, was Faber über die allgemeine Anerkennung und den Vorrang der Grabesritterschaft durch die Herrscher und Mächtigen berichtet. Denn viele dieser Fürsten und Landesherren hatten schon ihre eigenen Hoforden oder gründeten neue zu dynastischen Zwecken; sie fuhren dennoch über Meer, um sich und ihre Gefolgsmannen der militia Christi am Heiligen Grabe einzureihen. Der Biograph des kriegstüchtigen Wilwolt von Schaumberg (der mehrfach zum Ritter geschlagen wurde, aber mangels ausreichenden Vermögens zu standesgemäßer Lebensführung die Ritterwürde stets wieder ablegte) berichtet, daß „vor einem turmb markgraf Diedrich (von Brandenburg) und vill ander mit sambt Wilwolten zu ritter geschlagen wart, die durch markgraf Friedrichen desselben tags an-

---

[90] Vgl. De la Curne de Sainte Palaye-Klüber, Bd. I, S. 185; ebenda wird berichtet, daß man die vom Kaiser Sigismund bei seiner Krönung in Rom zum Ritter geschlagenen Adeligen bei einem Turnier in Nürnberg im Jahre 1433 nicht in die Turnierschranken einlassen wollte (Andreas Ratisbon. in Chron. Bavar. Freher ad Petr. de Andlow, fol. 183). Anderseits werden ebenda die auf der Tiberbrücke in Rom geschlagenen Ritter, wie die in Schlachten und Stürmen kreierten als „Ganzritter“ aufgeführt. Über die „Halbritter“ sagt Roth v. Schr., Ritterwürde und Ritterstand, S. 530, Anm.: „Das Wort scheint in doppelter Bedeutung angewendet worden zu sein. Ein Halbritter war ein Reisiger, welcher nur von der einen Seite her ritterbürtige Ahnen hatte, also nicht ritterbürtig war. Hierbei bleibt es aber noch fraglich, ob ursprünglich die Abstammung von einer freien Bäuerin beanstandet wurde. Ritter ist hier nicht auf die Würde, sondern auf den Stand bezogen. Die zweite Bedeutung des Kompositums bezieht sich aber auf die Würde, also auf solche Personen, denen der Ritterschlag, als er üblich geworden, in einer nicht völlig genügenden Weise erteilt worden war, oder welche sich selbst der erlangten Auszeichnung begaben. Ob dieselben, wie in einer bei Klüber aus Crusius Annal. Suev. mitgeteilten Stelle behauptet wird, nur an dem einen Beine den Goldsporen trugen, mag dahingestellt bleiben. (Nach der angezogenen Stelle bei Klüber, S. 186, sollen die Halbritter nur auf der linken Seite Gold getragen haben.)

[91] Die Bezeichnung Katzenritter bedeutete einen schweren Schimpf. Sie wurde heruntergekommenen Edelleuten beigelegt, die sich in Tiergefechte eingelassen hatten und daher für ehrlos galten. In der Nürnberger Reformation (des Ritterrechts), Titel V, bei Gelegenheit der Enterbungsursachen, heißt es: „Zu dem Achten, so der Sohn ein Katzenritter wäre, oder dergleichen sich unterstanden hätte mit anderen Tieren zu beißen oder zu fechten“ und in der Wormser Reformation p. III. Tit. IV: „So der Sun ein Katzenritter wäre, oder dergleichen sich unterstanden hätte mit anderen Tieren zu beißen und zu fechten.“ Vgl. Klüber a. a. O. I S. 186.

enommen und darnach weiter zum heilig grab geholt wart“ [92]. Es trifft erner zu, daß manche Ritter ein zweites Mal ins Heilige Land pilgerten, vie etwa Herzog Balthasar von Mecklenburg 1479 und 1492, der Bürgermeister Emmerich von Görlitz 1465 und 1476, Heinrich von Schauenburg, 476 und 1493, Martin Ketzel 1476 und 1488, Josua von Beroldingen 1521 nd 1549 und andere. Das Beispiel eines Ritters, der vorher schon andere Ritterschaft erworben hat, diese aber wieder ablegt, und erst dann, als er ie Ritterwürde des Heiligen Grabes erlangt hat, die Zeichen der Ritterschaft anlegt, steht nicht vereinzelt da. So meldet die Flersheimer Chronik on Hans von Flersheim (gest. 1519): „daß er, obgleich mehrmals zum Ritter eschlagen, doch denselbigen zue Iherusalem bey dem heiligen Grab unseres erren und Erlösers holen undt sich desselbigen darnach annehmen zu ollen [93].“

Bei der Begehrtheit der Ritterwürde des Heiligen Grabes kann man als eststehend betrachten, daß fast ausnahmslos alle Adeligen, die von Europa ach dem Heiligen Lande pilgerten, den Ritterschlag am Heiligen Grabe halten haben, sofern ihre Anwesenheit in der Heiligen Stadt nachweisbar t. In manchen Pilgerberichten, sei es bei der Beschreibung einer Einzelreise der Ritterfahrt eines hohen Herrn, wie etwa der des Landgrafen Wilhelm es Tapferen von Thüringen (1461) oder des Johannes Tucher aus Nürnerg (1479) oder des Ritters Konrad von Grünemberg aus Konstanz (1486) der des Kurfürsten Otto Heinrich von der Pfalz (1525), wird der eigene itterschlag zwar nicht ausdrücklich erwähnt; doch ist meist aus anderen uellen ersichtlich, daß die Reiseteilnehmer den Ritterschlag am Heiligen rabe erhielten [94]. In diesen Fällen unterblieb die ausdrückliche Erwähnung ahrscheinlich aus Bescheidenheit oder aus Selbstverständlichkeit. Die eiseberichte und die Pilgerliteratur des 14. und 15. Jahrhunderts bringen eines Wissens noch keinen Beleg für eine Kritik an der Art der Erteilung s Ritterschlages und hinsichtlich der Durchbrechung des Grundsatzes der tterbürtigkeit für die Bewerber sowie der demütigenden Umstände. Man htete wohl strenge darauf, daß nur Edelleute oder um das Reich und Land rdiente und in ihrer Lebensführung bewährte und standesgemäße Patri-

[92] Vgl. Geschichte und Taten Wilwolts von Schaumburg, herausgeg. von A. Keller in Bibliothek d. Stuttgarter Literar. Vereins 1859, S. 45.

[93] Flersheimer Chronik in: Ernst Münch, Franz von Sickingen, Bd. 3, Leipzig 29, S. 174, Nr. 15. Hans von Flersheim geht kurz vor seinem Tode nach Jerulem, nur um Ritter des Heiligen Grabes zu werden, „wiewol derselbig zu vilmalen in -lichen thatten zu ritter geschlagen“. Vgl. Waltz, Flersheimer Chronik 2 und)P, S. 214.

[94] So z. B. gilt das für Hans Tucher, für Ottheinrich und seine Genossen und lhelm den Tapferen von Thüringen.

zier oder Bürger und Magistratspersonen am Heiligen Grabe zu Rittern kreiert wurden. Auf diese Erfordernisse sah auch der ritterliche und geistliche Sachwalter des Ordo militaris, der Prokurator Johannes von Preußen. In einem Falle, in welchem er gutgläubig einem unberufenen Adeligen den Ritterschlag erteilt hatte, erklärte er die an ihm vollzogene feierliche Handlung auf den Einspruch eines Teiles der anwesenden Ritter hin für null und nichtig. Felix Faber selbst berichtet uns darüber recht eindrucksvoll:

„Nachdem die ganze Zeremonie des Ritterschlages, die bis gegen Morgen gedauert hatte, vorüber war und die Mauren schon darauf warteten, uns herauszulassen, entstand plötzlich ein Streit und Gezänk unter den neu kreierten Rittern, und es gab großen Tumult, weil unter den Pilgern sich einer eingeschlichen hatte und zum Ritter geschlagen worden war, der aus mancherlei Gründen ungeeignet dazu war. Er war allerdings ein guter und angenehmer Genosse, aber für die Ritterwürde ungeeignet. Ihn schalten die Ritterpilger, Grafen und Barone ob seiner Verwegenheit; andere seiner Rittergenossen nahmen für ihn Partei, und so standen sie sich lärmend in der Kirche gegenüber. Als der Streitfall dem Bruder Johannes gemeldet wurde, rief dieser alle Ritter in der Golgothakirche vor den Hochaltar; er beschwor den, dessentwegen der Streit entstanden war, beim Namen Gottes und ebenfalls alle seine Genossen, daß sie ihm über die Verhältnisse dieses Mannes berichten möchten. Nach Anhören ihrer Aussagen erklärte der genannte Bruder Johannes, daß der Betreffende in keiner Weise Ritter noch für einen solchen zu halten sei. So wurde dieser Streit beigelegt und geschlichtet und dieser gute Genosse der Ritterschaft ledig gesprochen. Während wir noch, schließt Faber, über diese Dinge redeten, warfen uns die Mauren zum Tempel hinaus [95]."

Dieses Beispiel zeigt deutlich, daß die Ritterschaft darüber wachte, damit nur vollwertige Standesgenossen in den Kreis der Bevorzugten eintraten. Es zeigt aber auch ebenso den krassen Gegensatz vom Erhabenen zum Lächerlichen, indem die zur Verteidigung des Heiligen Grabes eben geweihten Ritter in demselben Augenblick wie Sklaven von den hochmütigen Herren des Heiligen Grabes von dieser Stelle verjagt wurden, während sie noch für die Wahrung der so hochgeschätzten Ritterwürde sich ereiferten. In der Heimat wäre es undenkbar gewesen, einen solchen Schimpf ungerächt hinzunehmen.

Daß die Ritter nicht alles daran setzten, eine neue Kreuzzugsbewegung zu entfachen, um durch die Wiedereroberung des Heiligen Grabes diesem unwürdigen Zustande ein Ende zu bereiten, beweist, daß sie sich der Er-

[95] Fabri Evag. Bd. II, S. 13.

iedrigung durch die Sarazenen viel zu wenig bewußt waren, daß ihnen die nteressen des eigenen Heimatlandes vorgingen und sie nur abendländisch achten. Es ist eine der großen Unbegreiflichkeiten des Mittelalters, wenn ie führende Gesellschaftsschicht aller christlichen Nationen so viele Antrengungen um den Besitz einer Würde machte, die sie im Grunde nicht erdiente[96]. Das schwächliche Verhalten der europäischen Ritterschaft in irer Gesamtheit ist ein Zeichen für die fortschreitende Laisierung des bendländischen Denkens und Lebens und ein Beweis für den inneren Verall einer Institution, die durch und in den Kreuzzügen ihre höchste Blüte nd Wesensbestimmung erlebt hatte. Jetzt erstarrt sie zur Konvention und ur äußeren Form. So ist es nicht verwunderlich, wenn das folgende Jahrundert dem Grabesrittertum einen neuen religiösen Gehalt zu geben uchte, sei es auch unter Beibehaltung der äußeren Formen und unter Aufechterhaltung der Tradition.

Faber selbst huldigt schon bis zu einem gewissen Grade der Tendenz, die eligiös-sittliche Seite der Grabesritterschaft stark zu betonen nd großes Gewicht auf die religiös-sittliche Haltung der Ritter zu legen. n diesem Zusammenhang sind seine Ausführungen an zwei Stellen noch esonders bemerkenswert. In Punkt 24 führt er aus: „Unsere Ritterschaft t älter (antiquior) denn alle, welche von Christi Leiden an wegen der eiligen Orte hinüberfuhren, sind für Ritter gehalten worden." Hier wird so schon aus der bloßen Pilgerfahrt eine Ritterschaft konstruiert. Es kann abei natürlich nur gemeint sein eine geistliche Ritterschaft, ie aus seiner Bemerkung in Punkt 27 hervorgeht, wo er diese in Gegensatz ur zeitlichen Ritterschaft der Grabesritter setzt[97]. Es beginnt in der orstellungswelt Fabers und vielleicht seiner Zeit der kirchliche Charakter er Ritterwürde des Heiligen Grabes ihren weltlichen Charakter zu überrahlen; eine Auffassung, der die folgenden Jahrhunderte unter dem Einiß der Franziskaner immer stärker huldigten.

Die Behauptung Fabers, daß das Grabesrittertum älter sei als andere tterschaft, hat im übrigen wahrscheinlich der späteren Legendenbildung er das Alter des Ritterordens vom Heiligen Grabe Vorschub geleistet, eil damit die geistliche und die weltliche Ritterschaft des Heiligen Grabes n ihm gleichgesetzt wurden. Bezeichnend für Fabers Einstellung ist rner, daß er in Punkt 3 die Ritterschaft des Heiligen Grabes als

[96] Vielleicht läßt sich der innere Widerspruch daraus erklären, daß man den tterschlag auch als einen Lohn für die geglückte Pilgerfahrt ansah.

[97] Eine andere Auslegung des Gedankens der geistlichen Ritterschaft gibt der otestantische Prediger Salomon Schweigger in seinem Bericht der Jerusalemirt aus dem Jahre 1581.

geistlicher (spiritualior) bezeichnet, weil „sie an einem geistlichen Orte von einer geistlichen Person und einem demütigen Bruder verliehen werde". Er erblickt demnach in der Erteilung des Ritterschlags durch eine geistliche Person einen besonderen Vorzug. Jene geistliche Person und jener demütige Bruder, den Faber hier im Auge hat, ist kein anderer als Johannes von Preußen, der im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts regelmäßig die Ritterweihe am Heiligen Grabe vornahm. Johannes von Preußen übte diese Funktion aber in erster Linie als Edelmann aus, der selbst den Ritterschlag am Heiligen Grabe empfangen hatte, bevor er sich dauernd in Jerusalem aufhielt und Prokurator der Brüder vom Berge Sion, d. h. ihr Sachwalter in weltlichen Dingen wurde. Aus dem Umstande, daß er später auch Mitglied des III. Ordens vom heiligen Franziskus war (also in loser Verbindung zu dem Orden der Minderen Brüder stand) und als Laie ein Ordenshabit trug, erwuchs der Irrtum, daß ihn viele Pilger und Ritter für eine geistliche Person oder gar für den Guardian selbst hielten[98]. Dieser Irrtum scheint weit verbreitet gewesen zu sein; denn wir finden ihn auch in dem etwa um die gleiche Zeit wie Fabers Evagatorium verfaßten Traktat „De studio militari" des englischen Kanonikus Upton[99]. Dieser gibt an, außer im Felde von einem Ritter, oder durch die Badweise vom König, könne der Ritterschlag nur vom Papste oder vom Guardian des Heiligen Grabes erteilt werden, bei dem letzteren im Notfall selbst von einem angesehenen Kriegsmann, der noch nicht Ritter sei. Danach betrachtet Upton die Erteilung des Ritterschlags durch einen Priester als einen Notbehelf in

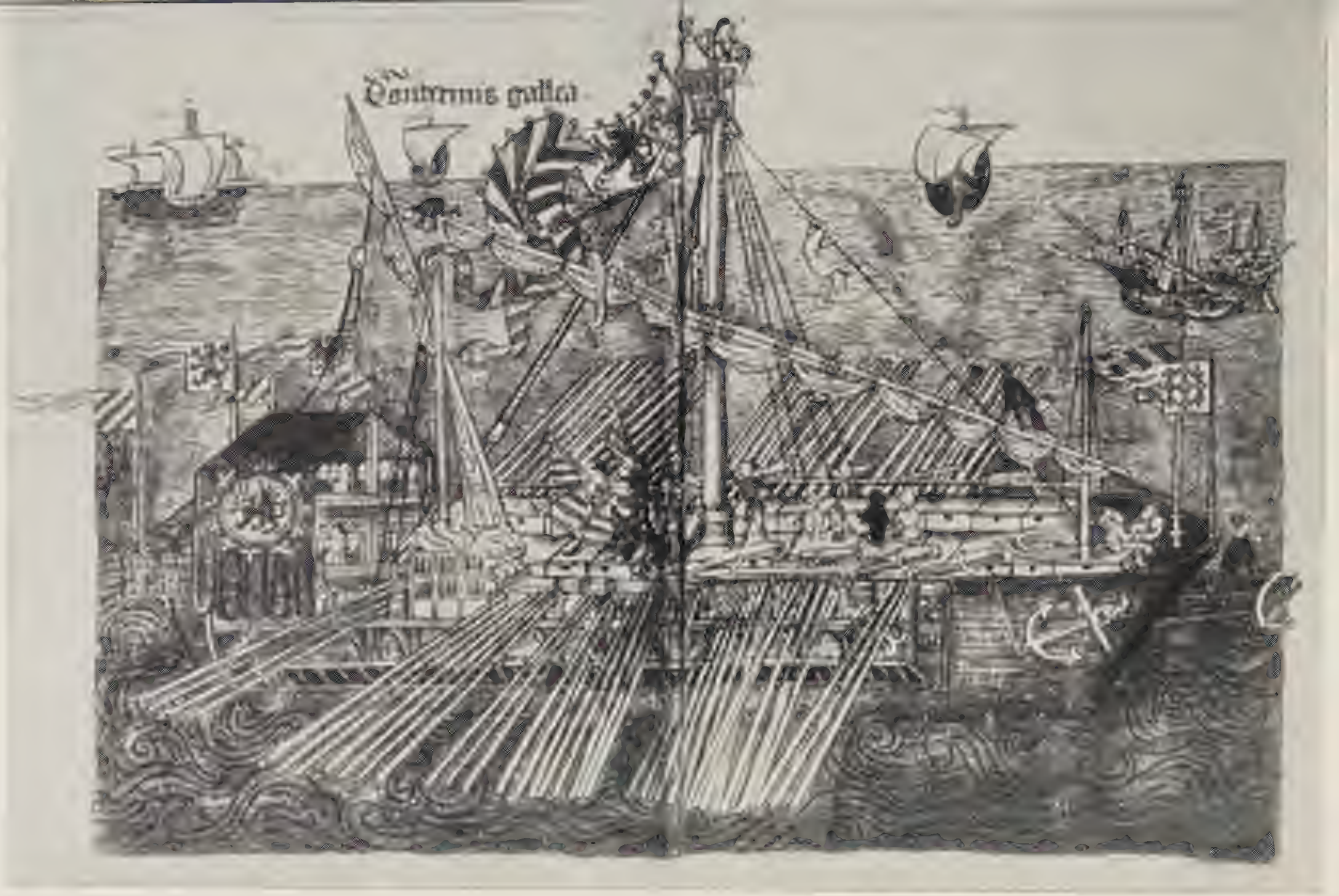
[98] Vgl. dazu die Quellenbelege cap. III 3; ergänzend sei angeführt, daß der gleiche Irrtum auch bei dem Ritter Konrad von Grünemberg (1486) obwaltet. Er nennt Johannes von Pr. in seiner Reisebeschreibung einen „Bruder Sant Franzissen", „derselbe ist worden ein Landsherr und Ritter gewesen zu Preussen dem Land"; vgl. Ritter Grünembergs Fahrt ins Heilige Land 1486, herausg. von Johann Goldfriedrich und Walter Fränzel (Voigtländers Quellenbücher, Leipzig 1911) Bd. 18 S. 117.

[99] Herausgegeben von Bissaeus, London 1656, S. 7/8. In dem mit den Worten überschriebenen Kapitel II: Qui possunt creare milites heißt es u. a. S. 7: Necessitate, ut forte aliquis volens esse miles apud Sanctum Sepulcrum domini nostri Jesu Christi non reperiensibi aliquem militem, potest sacerdotem requirere, ut ipsum ordinet ut est multociens visum; Quod verum est tam de necessitate quam de consuetudine... Et, ut dictum est, si sacerdos ibi non fuerit, potest ille ordinandus requirere aliquem scutiferum valentem, ut ipsum ordinet. Multi tamen dicunt, quod requiritur quod talis scutifer ordinans sit in actibus bellicis et armis antea notabiliter approbatus et tunc sufficit. — Auf S. 8 des gleichen Kapitels heißt es: „Creantur, ut dixi, aliquando milites per non milites consuetudine vel statuto, ut forte est consuetudo vel statutum in civitate Jerosoloma, quod hostiarius sive custos Sancti Sepulchri solus creavit milites ibi creandos. Scutifer est ibi hostiarius vel custos, qui de consuetudine vel statuto ut predixi habet exercere ea que pertinent ad suum officium." Upton beruft sich bei seiner Stellungnahme auch auf Bartholomaeus de Saxo Ferrato.

21. Adam Krafft: Die sieben Fälle Christi. 3. Station, nach 1480
Stiftung des Grabesritters Martin Ketzel aus Nürnberg

22. Adam Krafft: Die sieben Fälle Christi. 7. Station

23. Ansicht von Jerusalem um 1486. Zeichnung in der Pilgerhandschrift des Ritters Konrad von Grünemberg



24. Pilger-Galeere des Andreas Contarini aus Venedig
Zeichnung in der Pilgerhandschrift des Ritters Konrad von Grünemberg (1486)

25. Ehrenschwert Innozenz' VIII. für Landgraf Wilhelm I. den Älteren von Hessen (1419)

Anbetracht der in Jerusalem bestehenden Ausnahmeverhältnisse. Immerhin gewöhnten sich die Edelleute aus den europäischen Ländern an den Gedanken durch eine geistliche Person unter dem Eindruck der ehrwürdigen Gestalt des Johannes von Preußen. Sie nahmen schließlich auch die Ritterweihe durch den Guardian widerspruchslos als legitim und in der Tradition begründet hin, um so mehr, als Johannes von Preußen, wie alle zeitgenössischen Quellen bei Nennung seines Namens betonen, seines Amtes kraft päpstlicher und kaiserlicher Vollmacht waltete.

Bis zum Auftreten der Persönlichkeit des Johannes von Preußen besteht für die Erteilung des Ritterschlags am Heiligen Grabe keine andere Rechtsgrundlage, als diejenige für die Aufnahme in den allgemeinen Ordo militaris. Nach dem damals geltenden Recht ist jeder, der selbst Ritter war, berechtigt und befugt, den Ritterschlag zu erteilen und jeder Ritterbürtige, d. h. derjenige, der vier ritterliche Ahnen nachweisen kann, berechtigt, ihn zu empfangen. Aus mehreren Quellen, so von Dietrich von Schachten und Faber, erfahren wir dann, daß Johannes von Preußen mit päpstlicher und kaiserlicher Vollmacht zur Erteilung des Ritterschlages ausgestattet war. Nach der Zimmerschen Chronik bevollmächtigte Kaiser Friedrich III. ihn hierzu. Konrad von Grünemberg sagt: „dem hat auch solches zu tun unser allergnädigster Herr der römische Kaiser gewalt gegeben [100]."

In Punkt *22* spricht Faber davon, daß die Grabesritterschaft durch kaiserliche und päpstliche Satzungen reguliert wird (legibus imperialibus et papalibus regulatur). Urkundliche Belege für die in der genannten Quelle mitgeteilte Bevollmächtigung des Johannes von Preußen durch Papst und Kaiser sind nicht vorhanden bzw. meines Wissens bis jetzt nicht aufgefunden worden. Es erscheint überhaupt fraglich, ob Johannes von Preußen schriftliche Vollmachten erhalten hat. Wahrscheinlich ist seine Vollmacht nur mündlich, vielleicht durch Mittelspersonen gegeben worden und enthielt nur Befugnisse diskretionärer Art. Da er selbst Ritter war, besaß er ohne weiteres das Recht, Ritter zu machen. Die Durchbrechung des Prinzips der Ritterbürtigkeit und der starke Zustrom einzeln oder gruppenweise reisender Pilger aus dem Adelsstande und dem städtischen Patriziat ließen vermutlich die Einsetzung eines Treuhänders der Ritterschaft zweckmäßig erscheinen, um Rangstreitigkeiten bei Gleichgestellten und die Aufnahme von ungeeigneten Persönlichkeiten (vgl. oben) auszuschalten. Noch weniger dürfte es sich, wie Faber in Punkt *22* seiner Begründung sagt, um eine gesetzliche Regelung durch Kaiser und Papst handeln. Fabers Worte können

[100] Vgl. oben III 2; siehe auch Grünembergs Fahrt a. a. O., S. 117.

sich nur auf das in Jerusalem eingeführte Zeremoniell des Ritterschlages beziehen. Denn an keinem Orte hat sich eine so feststehende Form für die Erteilung des Ritterschlages herausgebildet wie am Heiligen Grabe in Jerusalem. Das Zusammenwirken des Johannes von Preußen mit den Brüdern vom Berge Sion hat, wenigstens für die ritterliche Epoche, dem Zeremoniell des Ritterschlages einen gewissen Abschluß gegeben und dasselbe für Jahrzehnte festgelegt. Friedrich III., der 53 Jahre lang das Szepter des Reiches führte, war wenige Jahre vor seiner Wahl selbst in Jerusalem zum Ritter des Heiligen Grabes geschlagen worden und hatte ebenda einer größeren Anzahl deutscher Adeligen den Ritterschlag erteilt. Da lag es nahe, den Kaiser als Träger der höchsten weltlichen Macht um Gutheißung des durch Gewohnheitsrecht erwachsenen Zeremoniells anzugeben [101], um so mehr, als der Kaiser auch die Reichsfürsten und Landesherren sowie die Reichsritter beim Kaiser die Erlaubnis zur Fahrt ins Heilige Land einholen mußten. Vielleicht kam der Anstoß, die Vollmacht bzw. Gutheißung bei Friedrich III. einzuholen, von den Franziskanern in Jerusalem selbst, da wir unter Johannes von Preußen zum erstenmal auch von einer Spende zu Gunsten des Heiligen Grabes beim Ritterschlag und der Verwendung dieser gespendeten Mittel für die Erhaltung und Instandsetzung der heiligen Stätten sowie für den Unterhalt der Brüder und der Pilgerherberge hören (vgl. cap. III 2). Der Guardian als Custos des Heiligen Landes wird für diese Neuerung, die der Stärkung der lateinischen Kirche und ihres eigenen Ansehens zugute kam, die Gutheißung der römischen Kurie eingeholt haben. Die Ritter bedurften, wie jeder Jerusalempilger, der kirchlichen Erlaubnis zum Antritt der Wallfahrt. Daraus erklärt sich, wovon noch näher zu reden sein wird, die Einbeziehung des Papstes in die Regelung der Formalitäten zur Erlangung der Grabesritterschaft. Insofern kann Faber mit einigem

[101] Roth a. a. O., S. 705, Anm. 2 bemerkt (mit Bezug auf die Forderung des Johannes von Preußen, daß jeder, der sich am Heiligen Grabe durch die Gewalt des Papstes und des Kaisers von ihm zum Ritter schlagen lasse, diesen in keiner Weise ungehorsam erweisen dürfe), die deutschen Kaiser hätten den leeren Titel eines Königs von Jerusalem weitergeführt. Der Kaiser habe also in seiner Eigenschaft als König von Jerusalem die Vollmacht zum Ritterschlag erteilt. Nun ist es aber nicht richtig, daß sämtliche deutsche Kaiser diesen Titel weiterführten; er erlosch zunächst mit dem Ende der Staufer und kam erst im 18. Jahrhundert wieder an die deutschen Kaiser aus dem Hause Habsburg. Die Prinzessin Jolanthe, die Tochter des 1480 verstorbenen Königs René des Guten, Titularkönig von Neapel und Jerusalem, brachte durch ihre Heirat mit Friedrich von Lothringen den Titel an das Haus Lothringen; durch die Heirat des Herzogs Franz von Lothringen mit Maria Theresia im Jahre 1736 erhoben auch die Habsburger Anspruch auf den Titel eines Königs von Jerusalem. Kaiser Ferdinand I. (1835—1848) erst gab den Anspruch auf diesen Titel auf. Vgl. dazu Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte, Bd. VI (Freiburg 1889), Sp. 1345 und die Ausführung oben, Abschnitt 2.

Recht von leges imperiales et papales sprechen, wenngleich es sich nicht um förmliche Gesetze, sondern lediglich um gewisse rechtliche Modalitäten handelte.

Ein interessanter Rechtsstreit, der sich gegen Ende des 15. Jahrhunderts in Frankfurt a. M. abspielte, wirft einige Schlaglichter auf die rechtliche Stellung der Ritter des Heiligen Grabes und das Verhältnis des Kaisers zu ihnen. Im Jahre 1487 machte der Frankfurter Patrizier Johannes von Rückingen seine Wallfahrt nach Jerusalem, von der er im Januar 1488 als Ritter des Heiligen Grabes zurückkehrte. Zwischen ihm und dem Rat der Stadt Frankfurt entstand ein Streit, da ihm der Rat nach der für die Reichsstadt und ihre Bürger bestehenden Kleiderordnung das öffentliche Tragen der Zeichen seiner Ritterwürde verwehrte [102]. Alsbald nach seiner Rückkehr zeigte sich Johannes von Rückingen in der Öffentlichkeit im samtnen Wams und mit goldener Halskette, an der das kleine Schwertchen des Schwertordens von Zypern hing. Das Samtgewand war das Vorrecht der Ritter, die goldene Halskette mit dem Schwertchen betrachtete man als das besondere Abzeichen der Ritter des Heiligen Grabes, das ihnen, wie früher ausgeführt, in dieser Eigenschaft der König von Zypern (in diesem Falle Königin Katharina) als Zeichen seiner ritterlichen Gesellschaft verliehen hatte. Anfangs Februar 1488 untersagte der Rat Johannes von Rückingen trotz Fürbitte seiner Freunde sowohl das Tragen des samtnen Gewandes als auch der goldenen Halskette, weil beides gegen die gesetzliche Kleiderordnung verstoße; nur das kleine Schwertchen dürfe er tragen.

„Acht Tage später (14. Februar) ersuchte er den Rat, dieses Verbot zurückzunehmen, und selbst der Schultheiß (Ludwig zum Paradies) verwandte sich dabei für ihn. Allein der Rat hielt den früher gefaßten Beschluß aufrecht und gab die Erklärung: Johann solle sich als Bürger dem Gesetz unterwerfen, man werde es mit ihm nicht anders als mit jedem der übrigen Bürger halten. Ungeachtet dieses wiederholten Verbotes fuhr Johann fort, die ritterliche Auszeichnung zu tragen. Am 17. Februar befahl daher der Rat, die vorgeschriebene Geldbuße von ihm zu nehmen."

Längere Zeit fügte sich Johann von Rückingen dem Verbot; jedoch im Frühjahr 1489 verhängte der Rat wiederum eine Geldstrafe über ihn wegen des gleichen Vergehens wider die Kleiderordnung. Vermutlich hatte sich Johannes inzwischen zur Erlangung seines Rechtes an Maximilian I. gewandt, der seit 1486 als Mitregent seines Vaters die kaiserliche Gewalt

[102] Vgl. darüber das Kapitel 21 „Auflehnung des Patriziers Johannes von Rückingen 1488/89", in: G. L. Kriegk, Geschichte der Stadt Frankfurt a. Main in ausgewählten Darstellungen (nach Urkunden und Akten), Frankfurt a. M. 1871 S. 182 ff.

ausübte, von dem er Unterstützung erhoffte. Denn nunmehr weigerte er sich, die Buße zu leisten und kündigte erzürnt sein Bürgerrecht. Der Rat nahm die Kündigung an und erklärte ihm, daß er als Fremder binnen Monatsfrist mit Frau und Gesinde entweder die Stadt verlassen oder in eine Herberge übersiedeln müsse.

„Als im Juni König Maximilian I. nach Frankfurt kam, ließ derselbe durch einen seiner Hofbeamten, Dietrich von Arras, den Rat ersuchen, dem Johann von Rückingen das Tragen der goldenen Kette und des Samtgewandes zu gestatten; der Rat aber schob zuerst seine Antwort bis auf eine Mahnung Dietrichs hinaus, erklärte dann, sich vor dem König selbst aussprechen zu wollen, und erteilte endlich, als Dietrich drängte, demselben die schriftliche Antwort: der Rat habe das auf Privilegien beruhende Recht, gesetzliche Vorschriften für seine Bürger zu erteilen und dieselben zu handhaben, er sehe sich außerstande, der Bitte des Königs zu willfahren, habe jedoch diesem zu Gefallen dem Schuldigen die verwirkte Strafe erlassen. Diese Antwort wurde am 30. Juni erteilt."

Johann von Rückingen scheint darauf zwei Monate lang nachgegeben zu haben, da er wohl die Stellungnahme des Königs abwarten wollte. Jedoch der Rat der Stadt ließ sich nicht hinhalten und drängte auf eine klare Entscheidung. Am 21. August beschied man ihn vor den Rat und erklärte ihm, er solle entweder das Bürgerrecht wieder annehmen und sich der gesetzlichen Kleidervorschrift fügen oder in eine Herberge ziehen. „Anderthalb Monate später (9. Oktober) mußte dieses Gebot wiederholt werden; es geschah mit dem Zusatz, daß, wenn Johann nicht gehorche, seine Haustür werde zugesiegelt werden. Er berief sich auf königliche Gunstbriefe, vermochte aber keine vorzuzeigen, und als man ihn hierauf durch einen Richter aus seinem Hause treiben lassen wollte, erlaubte er sich sogar beleidigende Ausdrücke."

Der erhoffte königliche Gunsterweis, mit dem König Maximilian weiterhin die Partei des Johannes einnahm, traf in diesen Tagen ein; Maximilian I. ernannte ihn zu seinem Hofdiener (Kammerherr). Trotzdem blieb der Rat unerbittlich. „Am 15. Oktober wurde er verhaftet, seiner Gattin aber das Versprechen abgenommen, ohne Erlaubnis des Rates weder selbst aus der Stadt zu gehen, noch Hab und Gut fortbringen zu lassen. Vergebens verwandten Johannes Freunde sich für ihn, vergebens legte eine große Zahl vornehmer Frauen bei den Bürgermeistern Fürbitte für ihn ein: der Rat wollte ihn zwar, gegen das schriftliche Gelöbnis, sich dem Gesetze gemäß zu halten, wieder freilassen, und die Bürgermeister begaben sich zu diesem Zwecke sogar selbst mit seiner Gattin zu ihm ins Gefängnis; er wies aber die gestellte Bedingung zurück und verging sich noch dazu durch beleidi-

gende Worte. Man brachte ihn am 26. November von dem Mainzer Turm, auf welchem er gefangen saß, in das gemeine Gefängnis des Bornheimer Turms. Hier wurden, damit er nicht weiter scheltend und schimpfend toben könne, die Kerkerfenster durch Bretter verwahrt sowie dem Gefängniswärter jeder mündliche Verkehr mit ihm untersagt. Zugleich wurde seiner Gattin und ihren Freunden erklärt: „Da Johann selbst sich nicht helfen wolle, so könne auch der Rat ihm nicht helfen. Doch ward er bald nachher wenigstens in sein früheres Gefängnis zurückgebracht. Hier gab er endlich im Dezember, nachdem er sieben Wochen in Haft gewesen war, seinen Widerstand auf und verstand sich zu dem schriftlichen Versprechen, sich der Kleiderordnung zu fügen. Nachdem noch zwei seiner Verwandten, von welchen der eine Mitglied des Rates war, diese Verschreibung versiegelt hatten, wurde er aus dem Gefängnis entlassen."

Mit dem Nachgeben des Johannes war der Streitfall erledigt. Es läßt sich daraus mehreres folgern. Zunächst lehrt dieser Fall, daß sich Maximilian I. für die Anerkennung der Ritterwürde des Heiligen Grabes, deren Vorrechte der Rat unter Berufung auf seine Kleiderordnung mißachtete, gegenüber dem Rat der Reichsstadt Frankfurt einsetzte. Es zeigt sich aber hier die kaiserliche Ohnmacht, da sich der Rat auf die ihm vom Kaiser gewährten Privilegien berief, die den Rat zum Erlaß einer Kleiderordnung berechtigten, deren Durchbrechung nicht einmal dem Kaiser zuliebe gestattet wurde. Es zeigt sich hier ferner auch das Selbstbewußtsein der reichsstädtischen Magistratur, die ihr eigenes Recht dem Ritterrecht vorgehen ließ. Ein deutliches Anzeichen für das Sinken des Ritterstandes, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß der Rechtsstreit des Johannes von Rückingen seine Ursache in Neid und Mißgunst anderer Patrizier hatte. Denn nach einem Ratsprotokoll um die Zeit der Freilassung des Johannes von Rückingen fühlte sich der Frankfurter Rat bewogen, den Patrizier Konrad Weiß ernstlich vermahnen zu lassen, sich seiner harten Äußerungen über Johannes zu enthalten. Zu diesem Streitfall äußert sich auch der Humanist Johannes Fischart. Über das Verhalten und die Bestrafung des Johannes von Rückingen schreibt er: „Es hätte dem Gemeinwesen nur vorteilhaft sein können, Ritter unter seinen Bürgern zu zählen, man hätte daher die äußere Auszeichnung, mit welcher damals die ritterliche Würde verbunden gewesen sei, dem Johann von Rückingen vergönnen sollen; wahrscheinlich habe aber der Privathaß anderer Patrizier das strenge Verfahren gegen ihn herbeigeführt."

Johannes von Rückingen wurde noch von weiterem Mißgeschick verfolgt. Kriegk berichtet darüber, daß Johannes, „als 1502 seine Gattin gestorben war, in den geistlichen Stand trat. Er wurde ein Jahr nachher

durch den Papst zum Kantor des Bartholomäus-Stiftes ernannt; das Stift selbst aber erwählte einen anderen Patrizier, Heinrich vom Rhein, zu seinem Kantor, und in dem dadurch entstandenen Rechtsstreit, welcher vor der Kurie zu Rom geführt und 1507 entschieden wurde, unterlag Johann von Rückingen, so daß er zum wirklichen Besitz der Kantorei nicht gelangte [103]."

Das Vorgehen des Rates von Frankfurt im Falle des Johannes von Rückingen betraf nicht die Grabesritterwürde an sich, sondern lediglich Rückingens angeblichen Vorstoß gegen die Frankfurter Kleiderverordnung. Wie es sich hier um einen einzig dastehenden Fall handelt, so auch in einem Urteil, das der Rat der Stadt Freiburg (Schweiz) im Jahr 1511 gegen seinen Ratsherrn Franz von Arsent fällte, und von dem an dieser Stelle zu sprechen ist, weil sich der Vorfall am Ende der ritterlichen Epoche zutrug.

Die Ritterwürde konnte nach mittelalterlichem Recht aberkannt werden (oder ging schon ohne Urteil verlustig), wenn ein Ritter sich feige verhalten oder sich der Untreue gegen seinen Herrn schuldig gemacht und zum Feinde übergegangen war [104]. Franz von Arsent, der auf seiner Heiliglandfahrt 1506/07 Ritter des Heiligen Grabes geworden war, wurde wegen politischer Umtriebe zum Tode durch das Beil verurteilt. Man wollte ihm auch „die Ritterschaft" nehmen, worauf er erklärte, dies könne keine Gewalt auf Erden tun: „denn ich hab sie von Gott dem allmechtigen, zu dem will Ich uff diesen Tag erscheynen in sinem Rychels (Reiche als) in (ein) frommer Ritter (in seinem Reich als ein frommer Ritter) [105]". Diese Antwort ist bezeichnend für die Auffassung der Grabesritter selbst über ihre Ritterschaft. Sie betrachteten dieselbe demnach, wenn man Franz von Arsent als Prototyp nehmen darf, nicht als von einem weltlichen Herrn empfangen, sondern von Gott, ihrem obersten Herrn. Es zeigt sich in diesem Falle die veränderte Rechtsstellung der Stadtritter und die Ver-

[103] Kriegk. a. a. O. S. 184. Johannes von Rückingen starb i. J. 1509. Sein älterer Bruder Klaus von Rückingen machte 1489/90 ebenfalls eine Wallfahrt nach Jerusalem. Auch er wurde Ritter des Heiligen Grabes und verheiratete sich unmittelbar nach seiner Rückkehr zum zweiten Male. Den Antritt seiner Pilgerfahrt meldet ein Brief seines Dieners vom 16. Mai 1489. Das Geschlecht derer von Rückingen, das seit 1414 in Frankfurt ansässig war, erlosch mit den beiden Brüdern i. J. 1523.

[104] „Ein Ritter verliert seine Ritterschaft, ob er von seinem Herrn übergeht zum Feinde, oder ob er andern Rittern ihre Waffen stiehlt, oder ob er seines Hauptmanns Tod mit bewußte, oder ob er flöhe von seinem Herrn in dem Streite." Glosse, in No. 20 zum Sachsenspiegel. Löherr a. a. O. S. 393.

[105] Vgl. Schweizerischer Geschichtsforscher I, S. 131; RDP S. 203 (mit weiterer Literatur). Im Jahre 1519 zogen Wilhelm und Peter Arsent zum Heiligen Grabe; Peter war der letzte seines Stammes und wurde, wie sein Vater, hingerichtet (1538). Vgl. RDP S. 212.

lagerung des politischen Schwergewichtes durch die Machtsteigerung der Städte, das früher nur bei den Fürsten und der Ritterschaft lag. Es war fraglich, ob nach dem alten Ritterrecht dem Arsent die Ritterschaft abgesprochen werden konnte, da es sich ja um politische Gegensätze innerhalb des Stadtregimentes und nicht um Untreue gegen einen bestimmten Lehnsherrn handelte. Die sozialen Lebens- und Standesbedingungen der Ritter waren eben nicht mehr so einheitlich, wie zur Zeit der Abfassung des Sachsen- und des Schwabenspiegels.

Kehrten die Pilger und Ritter nach glücklich vollendeter Jerusalemfahrt in die Heimat zurück, so wurden sie nicht nur von ihren Angehörigen, die mit banger Sorge diesen Tag herbeigesehnt hatten, in freudiger Bewegung empfangen und festlich begrüßt, sie wurden auch nach dem feierlichen Dankgottesdienst mit Anerkennungen und Ehrenbezeugungen von Freunden und Bekannten, von Burginsassen, Gefolgsleuten und Mitbürgern überhäuft. Insonderheit wartete man den Häuptern und Anführern der Pilgergesellschaft und den neuen Rittern des Heiligen Grabes mit Ehrengeschenken und festlicher Bewirtung auf. So z. B. wurde nach den Schenkungsbüchern der Stadt Nürnberg dem Markgrafen Friedrich von Franken-Brandenburg nach seiner Rückkehr aus dem Heiligen Lande seitens der Stadt ein Ehrengeschenk überreicht. Die Eintragung darüber lautet: „A(nn)o 1482 abermals Marggrafen Friedrich als Ihre fürstliche Gnaden aus dem heiligen Landt wider komen, in die erlangte Ritterschaft verehrt, Ain Clainot so gestanden Fl. 61; sambt 24 Kandel wein[106].“ Die Quelle verzeichnet also ausdrücklich als Grund des Ehrengeschenkes die erlangte Ritterschaft des Heiligen Grabes.

Kaiser Maximilian I., der Sohn des Grabesritters Friedrich III., ehrte außer Johannes von Rückingen noch einen anderen Ritter des Heiligen Grabes in besonderer Weise. Als Herzog Bogislaus X. von Pommern im Jahre 1497 von seiner Ritterfahrt nach Jerusalem zurückkehrte, schenkte der Kaiser dem gegüldeten Ritter ein goldenes Gewand, das der Herzog später der Ottenkirche in Stettin vermachte. Der Kaiser huldigte damit dem im 15. Jahrhundert aufgekommenen Brauch der Grabesritter, als milites aurati zu den goldenen Sporen ein golddurchwirktes Gewand und vergoldete Rüstungen zu tragen. Auch in der Geste, die der Kaiser diesem Reichsfürsten gegenüber machte, drückt sich seine Anerkennung der Ritterwürde des Heiligen Grabes aus[107].

Sowohl aus Fabers Begründungen als auch aus den zahlreich bei-

[106] Vgl. F. Geisheim, Die Hohenzollern am Heiligen Grabe S. 33.

[107] RDP S. 194. Die Erlaubnis zur Pilgerfahrt hatte Bogislaus Anfang April 1497 vom Kaiser in Innsbruck erhalten; RDP S. 191.

gebrachten Belegen geht die hohe Einschätzung hervor, die am Ausgang des Mittelalters die Ritterwürde des Heiligen Grabes allgemein genoß. Die Ritter des Heiligen Grabes nahmen zweifellos im 14. und 15. Jahrhundert einen bevorzugten Rang unter den Rittern ein, und man kann wohl sagen, daß kein Hoforden, der ihnen oder einem auf andere Art und Weise zum Ritter geschlagenen Standesgenossen verliehen wurde, die Ritterschaft des Heiligen Grabes übertraf. Freilich beruhte diese Vorrangstellung nicht etwa auf geschriebenem Recht, sondern nur auf der öffentlichen Meinung und der Anerkennung de facto in jener Zeit. Erst ein Schule machendes genealogisches Werk des 16. Jahrhunderts bringt m. W. das erste schriftliche Zeugnis für eine unterschiedliche Bewertung der Ritterschaft nach der Art des Ritterwerdens. Vigilius Hundt zu Sultenmos, der Verfasser des Bayerischen Stammbuches, gibt als Ergebnis des geschichtlichen Prozesses dieser Meinungsbildung folgende Rangordnung: Die Ritter des Heiligen Grabes wurden genannt: die Würdigsten, die Ritter des St.-Katharinen-Bergs und finstern Sterns: die Theuersten; die, welche bei Krönung eines Römischen Kaisers geschlagen wurden: die Besten; die in Schlachten und Sturm die Ritterschaft gleichsam eroberten: die Gestrengsten; die, welche bei römischen Königswahlen gemacht wurden: Ritter ohne Mühe. Zu dieser Klassifizierung bemerkt Hundt erläuternd: „das wissen jetzt wenig, kombt von Weylandt Herr Marquardt von Stayn, Thumbpropst zu Augsburg seligen her etc." Ebd. S. 704 [108].

Diese Bewertung ist seitdem fast in die gesamte spätere deutsche Literatur über das Ritterwesen bis ins 19. Jahrhundert eingegangen, und findet sich u. a. bei Speidel, Erasmus Francisci, Klüber, Weber, Löherr und Würdiger [109]. Obwohl bei Hundt nicht von einer dem Range nach aufgestellten Ordnung die Rede ist, hat sich daraus später eine Rangordnung der einzelnen Ritterarten ergeben, bei der die Ritter des Heiligen Grabes

---

[108] Vgl. Wiguleus Hundt zu Sultenmos, Bayerisches Stammbuch I (2 Bde., Ingolstadt 1586) S. 408.

[109] Vgl. Joh. Jacob Speidel, Speculum Jurid. politicum S. 1026; Erasmus Francisci, Die lustige Schaubühne, Nürnberg 1702 S. 752; Johann Ludwig Klüber, Das Ritterwesen des Mittelalters nach seiner politischen und militärischen Verfassung. Aus d. Französischen des Herrn de la Courne de Sainte-Palaye (Nürnberg 1786 bis 1791); II (1788) S. 186; Weber, Das Ritterwesen, I (Stuttgart 1836) S. 189; A. v. Löherr, Ritterschaft und Adel usw., in Sitzungsber. d. kgl. bayr. Akademie d. Wiss., phil-hist. Klasse I (München 1860) S. 400; J. Würdiger, Kriegsgeschichte von Bayern, Franken, Pfalz und Schwaben von 1347—1506. II. Band, München 1868 S. 357. Ein anderer Grund für die Vorrangstellung des „Ritterordens vom Heiligen Grabe" findet sich bei Favyn und Quaresmius. Sie berufen sich auf die Gründung des Ordens durch den König von Jerusalem; jedoch hat diese falsche Begründung, von der noch gesprochen werden wird, keinen Eingang in die deutsche Literatur gefunden.

als die würdigsten stets an erster Stelle aufgeführt werden. So wurde diese am Ausgang des Mittelalters sich durchsetzende Meinung in die späteren Jahrhunderte übernommen, obgleich oder vielleicht gerade weil die Ritterwürde des Heiligen Grabes nach der ritterlichen Epoche einen neuen religiösen Wesensgehalt empfing.

Die Ritter des Heiligen Grabes übernahmen außer den üblichen Ritterpflichten noch die weitere Verpflichtung, sich mit ihrer Person und Sache für die Wiedergewinnung des Heiligen Grabes und die Wiedereroberung des Heiligen Landes einzusetzen, wenn zu einem allgemeinen Kreuzzuge der Christenheit sollte aufgerufen werden. Dieses ihr Gelöbnis bildet den Ansatzpunkt für das besondere Interesse, das die Päpste über die Förderung der Jerusalemwallfahrt hinaus an der Ritterwürde des Heiligen Grabes nehmen mußten, denn die Päpste waren die berufenen Vertreter und Wahrer der Kreuzzugsidee; ihrem Rufe waren in früheren Jahrhunderten Tausende und aber Tausende als Streiter ins Heilige Land gefolgt. Der Statthalter Christi sorgte jetzt wenigstens dafür, daß alljährlich eine größere Zahl von Pilgern aus allen christlichen Ländern in geregelter Weise die heiligen Stätten in Jerusalem und Umgebung besuchte. Er ließ die Pilger im Heiligen Lande durch die Söhne des heiligen Franziskus betreuen, nachdem sie die Fahrt mit seiner Erlaubnis angetreten hatten [110].

Durch den Zustrom der Pilger, vor allem aber auch der Fürsten und Adeligen im 15. Jahrhundert, befestigte sich die Stellung der Brüder vom Berge Sion im Heiligen Lande immer mehr. Auch ihr Ansehen bei den Pilgern stieg. Namentlich der Guardian nahm in seiner Eigenschaft als Kustos des Heiligen Grabes und Vikar des Papstes den Pilgern gegenüber eine einflußreiche Stellung ein. Die Berichte über den Ritterschlag am Heiligen Grabe belehren uns über den steigenden kirchlichen Einfluß auf das Zeremoniell, dem der ritterliche Tertiar Johannes von Preußen in Gemeinschaft mit seinen priesterlichen Ordensgenossen eine starke religiöse Note verlieh, und der die Spende der Ritter zugunsten der Bedürfnisse des Heiligen Grabes einführte. Nach den schon angeführten Quellen hatte Johannes von Preußen auch eine päpstliche Vollmacht zur Erteilung des Ritterschlages am Heiligen Grabe. Diese Vollmacht hatte

[110] Vgl. RDP S. 6. Die Erlaubnis war außer in Rom in zwei Klöstern in Venedig sowie in Padua und Bologna zu haben. Im Reformationszeitalter war außerdem ein schriftlicher Ausweis des zuständigen Heimatpfarrers erforderlich. Wer ohne kirchliche Legitimation nach Jerusalem pilgerte, galt als exkommuniziert, konnte weder in Jaffa oder in Jerusalem durch den Guardian vom Berge Sion absolviert werden. Arnold von Harff (1496) schildert anschaulich, wie er in Rom vor den Papst Alexander VI. geführt wurde und mündlich die Erlaubnis einholte und erhielt. Vgl. E. v. Groote, Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff, Köln 1860, 32.

ihren Grund darin, daß Johannes von Preußen als Prokurator der Brüder vom Berge Sion und Mitglied ihres Dritten Ordens der Jurisdiktion des Papstes unterstand und als solcher die Verwaltung der heiligen Stätten und der für diese gespendeten Gelder führte. Im Zuge der kirchlichen Einflußnahme auf die Erteilung des Ritterschlages war es auch verständlich, daß der Papst nach dem kanonischen Recht als eigentlicher Besitzer der heiligen Stätten, insonderheit des Heiligen Grabes, als „König der Könige" und „Fürst der Fürsten", und nicht zuletzt als Oberhaupt der Christenheit die Ausübung dieses an heiligster Stätte vollzogenen religiösen Aktes approbierte und den Treuhänder der Ritterschaft mitbestimmte.

Johannes von Preußen ist in der geschichtlichen Entwicklung der Ritterwürde des Heiligen Grabes eine einmalige Erscheinung. Vor ihm und nach ihm nahm kein anderer Laie und Ritter eine gleiche weltliche und kirchliche Stellung in Jerusalem ein. Er bildet den Übergang vom ordinierenden Ritter zum ordinierenden Priester, dem Guardian vom Berge Sion, an den bald nach dem Tode des Johannes das ausschließliche Recht, Ritter des Heiligen Grabes zu kreieren, durch päpstliche Vollmacht überging. Ob Johannes von Preußen selbst Urheber der Betrauung des Guardians mit diesem Vorrecht war, steht dahin. Es ist möglich, daß er im Sommer des Jahres 1493 an der Römischen Kurie weilte, da er um diese Zeit bei zwei großen Ritterpromotionen nicht seines Amtes waltet und die Höchststehenden, den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen und den Herzog Christoph von Bayern, nicht zu Rittern schlägt (vgl. III 2). Es ist aber ebensogut möglich und wahrscheinlich, daß sich der Guardian vom Berge Sion selbst für den Fall des Ablebens des Johannes vom Papste dieses Recht ausgebeten hat. Denn der Guardian mußte im Hinblick auf die damit verbundene Steigerung seines Ansehens und die anfallenden Spenden für das Heilige Grab ein besonderes Interesse an diesem Vorrecht haben. Anderseits konnte der Kurie nur an einem stärkeren Hervortreten ihres Vertreters gelegen sein, zumal dadurch selbst der päpstliche Einfluß auf die führende Adelsschicht des Abendlandes nur gestärkt werden konnte. Denn die Ritterschaft des Heiligen Grabes bedeutete auch für jeden Inhaber der Ritterwürde gemeinhin eine engere Bindung an das Oberhaupt der Kirche. So mag denn unter Alexander VI. (1492—1503) eine mündliche Bevollmächtigung an den Guardian vom Berge Sion in Jerusalem zur Erteilung des Ritterschlages gegeben worden sein. Jedoch stand dieses ausschließliche Vorrecht um die Wende des 15. Jahrhunderts und am Anfang des 16. Jahrhunderts dem Guardian noch nicht zu, wie wir aus den Quellen über vollzogene Ritterpromotionen dieser Zeit entnehmen.

Entscheidend ist aber die Tatsache, daß nach dem Tode des Johannes von Preußen der Guardian als Ordinator der Ritter des Heiligen Grabes auftritt und damit die neue Entwicklung zu einem päpstlichen Ritterorden angebahnt wird. Die Rolle, die dem Papst Alexander VI. bei dieser Neuerung angeblich zufällt, bedarf noch einer kurzen Erörterung.

Ehe dies geschieht, sei als Ergebnis der bisherigen Betrachtung über den Charakter der Ritterwürde des Heiligen Grabes, ihre Vorrangstellung und öffentliche Anerkennung folgendes festgestellt:

Die Ritterwürde des Heiligen Grabes stellte eine Auszeichnung dar für Einzelpersönlichkeiten aus dem Adelsstande oder für einzelne nicht ritterbürtige Personen aus Patriziat und Bürgertum, wobei für die letzteren der Ritterschlag am Heiligen Grabe zugleich eine Standeserhöhung, die Einreihung in den niederen Adel bedeutete, für sämtliche Promovierten aber die Aufnahme in den „Ritterstand". Die Erlangung der Ritterwürde vom Heiligen Grabe zog also bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts nicht die Aufnahme in einen besonderen Ritterorden nach Art der verschiedenen ritterlichen Hoforden nach sich; die mit ihr Geschmückten wurden „Ritter" durch den Rechtsakt des mittelalterlichen Ritterschlages und erhielten ihre Bezeichnung von dem ehrwürdigsten Orte der Christenheit, an dem diese Ritterweihe unter feierlichen religiösen Zeremonien im Rahmen ihrer Pilgerfahrt vollzogen worden war.

Die Ritter vom Heiligen Grabe entbehrten einer gemeinsamen Tracht und waren durch keine Satzungen und satzungsähnliche Bindungen organisatorisch erfaßt. Sie führten bis zu dieser Zeit nicht einmal alle ein einheitliches äußeres Abzeichen ihrer Würde und waren lediglich den allgemeinen Grundsätzen über Rechte und Pflichten des Ritterstandes unterworfen. Gemeinsam war ihnen also lediglich die Art und Weise, auf welche sie Ritter geworden waren, und die Erinnerung an das große Erlebnis ihrer Jerusalemfahrt. Die am Heiligen Grabe in Jerusalem ursprünglich nach freiem ritterlichen Brauch erfolgte Ritterpromotion trug ihnen zwar eine äußere Ehren- und Vorzugsstellung ein; doch lag in alledem noch keine gemeinschaftsbildende Kraft zu einem engeren ordensmäßigen Zusammenschluß, zumal auch dem Gelöbnis der Ritter vom Heiligen Grabe, sich an einem allgemeinen Kreuzzug zu beteiligen, im 15. Jahrhundert immer weniger reale Bedeutung innewohnte. Wenn auch im 14. und 15. Jahrhundert die Länder deutscher Zunge das Hauptcontingent der Ritter vom Heiligen Grabe stellten, so war die Ritterwürde des Heiligen Grabes nicht etwa eine nationale Angelegenheit, sondern sie erfaßte Männer aus allen christlichen Ländern des Abend- und

des Morgenlandes, und die schwachen Titelerben des Königtums von Jerusalem auf Zypern vermochten daher ebensowenig durch die Verleihung ihres Schwertordens eine Aktivierung der geistigen und organisatorischen Kräfte zur Bildung eines geschlossenen und kampfwilligen Ritterordens nach dem Vorbilde der durch Mönchsgelübde zusammengehaltenen und streitbaren geistlichen Ritterorden zu bewirken. Eine derartige Organisation lag auch nicht im entferntesten in der Absicht der Adeligen, die die Ritterwürde bzw. den Ritterschlag am Heiligen Grabe begehrten.

Papst und Kaiser, die höchsten geistlichen und weltlichen Autoritäten, beschränkten sich bei der Zunahme der ritterlichen Pilgerfahrten, der sogenannten Ritterfahrten nach Jerusalem, nur auf die Regelung des modus procedendi in Jerusalem und sicherten dadurch der Ritterwürde vom Heiligen Grabe die öffentliche Anerkennung. Diese Ritterwürde setzte die persönlichen Verdienste, welche die in Jerusalem ausgezeichneten Männer schon besaßen oder durch ihre Pilgerfahrt und ihre sich daran anschließenden guten Werke erwarben, in noch helleres Licht und sicherte ihnen ihre äußere Ehrenstellung unter ihren Standesgenossen und vor dem Volke. Ihre Vorrangstellung resultierte auch aus der Tatsache, daß Kaiser, Könige und Fürsten die gleiche Würde ihr eigen nannten und ihre Rittergenossen waren. Wenn sich auch unter den Rittern vom Heiligen Grabe viele tüchtige Edelleute voll tiefer religiöser Gesinnung befanden, so läßt sich dennoch nicht bestreiten, daß der Ritterwürde des Heiligen Grabes durch die Verquickung eines religiösen Ideals mit dem Streben nach weltlicher Geltung kein einheitlicher Wesenscharakter anhaftete. Im 14. Jahrhundert überwog bei den Trägern dieser Würde der religiöse und kämpferische Grundzug; im 15. Jahrhundert trat zweifellos eine Verflachung und ein Hervortreten des konventionellen Strebens nach gesellschaftlicher Anerkennung in Erscheinung; im 16. Jahrhundert schlägt das Pendel wieder nach der religiösen Seite hin.

6. Die Legende von der Verschmelzung des Ritterordens vom Heiligen Grabe mit dem Johanniterorden durch Innozenz VIII. und seiner Wiederbegründung durch Alexander VI. (1496)

Die Päpste Innozenz VIII. und Alexander VI. haben zwei Anführer von Ritterfahrten zum Heiligen Lande, der erstere den Landgrafen Wilhelm den Älteren von Hessen (1492), der letztere den Herzog Bogislaus X. von Pommern (1497), besonders geehrt, als sie ihnen nach erlangter Ritterschaft ihre Aufwartung in Rom machten, indem sie ihnen ein goldenes Schwert

nd ein mit Edelsteinen besetztes Barett als Geschenk gaben. Wir hören nter diesen Päpsten zum ersten Male von Geschenken an hochgestellte Ritter des Heiligen Grabes. Die beiden Päpste bekundeten dadurch ein esteigertes Interesse an diesen Fürsten wegen ihrer Pilgerfahrt und ihrer rlangten Ritterwürde des Heiligen Grabes. Auf den Sinn und die Aufgabe ieser Ritterschaft deutet die Widmung hin, die Innozenz VIII. dem chwerte für Landgraf Wilhelm einprägen ließ: „Zur Verteidigung des hristlichen Glaubens." Auch dem Ritter Arnold von Harff, der im Jahre 496 um die Osterzeit nach Rom kommt, begegnet Alexander VI. zuvorommend und ermöglichte ihm, am Gründonnerstag in St. Peter der Zeremonie der Fußwaschung beizuwohnen[111]. Das sind die wenigen Belege ber Beziehungen Innozenz' VIII. und Alexanders VI. zu Rittern des eiligen Grabes, wobei zu beachten ist, daß Arnold von Harff v o r einer Kreierung in Rom war, in dem gleichen Jahre, in dem Alexander VI. ngeblich den Ritter o r d e n vom Heiligen Grabe begründet bzw. erneuert nd sich zum Großmeister gemacht haben soll. Es hieße offene Türen einennen, wollte man alle die falschen Angaben und Meinungen der Autoren nführen, die sich seit Andreas Favinus mit dieser Frage befaßt und dessen eschichtsklitterung ganz oder teilweise, kritisch oder unkritisch zu eigen emacht haben. Schon Hermens hat sich ausführlich damit befaßt und die inge im wesentlichen klargestellt[112].

[111] Vgl. E. v. Groote, Pilgerfahrt d. A. v. H. S. 31; betr. Landgraf Wilhelm den teren von Hessen. Vgl. IV 2 am Schluß; betr. Bogislaus X v. Pommern III 2 eser Arbeit.

[112] Vgl. Hermens a. a. O. S. 39—42. Seine kritischen Untersuchungen beziehen h auf André Favyn (1620), Quaresmius (1639) und auf die anonyme Histoire s ordres militaires etc. (1721), die zuerst einige kritische Zweifel in die Angaben vyns setzte und auf deren Mitteilung die meisten späteren einschlägigen Werke ben (Hermens S. 41), u. a. Moreri, Le grand Dictionair historique etc. 18. Ausg. msterdam, Leyden etc. 1747 Bd. VIII S. 233; P. H. Helyot, Ausführliche Geschichte aller geistlichen und weltlichen Klöster und Ritterorden für beiderlei Geschlechts usw. Aus d. Französ. Leipzig 1753 (5 Bde.) Bd. 2, S. 152; Mislin, Die heiligen Orte. Pilgerreise nach Jerusalem usw. Wien 1860—62 (3 Bde.). I. Bd. 308; Baron de Hody, Godefried de Bouillon et les rois latins de Jérusalem etc. Ausg. Paris et Tournai 1859 S. 163. Hermens selbst hat schon in Übereinstimung mit Hody festgestellt, daß keine Bulle des Papstes Alexanders VI. vom re 1496 existiert, und die Entwicklung im wesentlichen richtig dargestellt; doch irrt er darin, daß Alexander VI. dem Guardian ein ausschließliches Recht Ritterpromotion verliehen habe (S. 47). L. v. Pastor bemerkt in seiner Geschichte der Päpste (III. S. 505, 3. u. 4. Aufl. Freiburg 1899) beim Leben Alexanders VI. nur kurz: „In das Jahr 1496 fällt die päpstliche Erneuerung des Ordens vom heiligen Grabe." Pastor fußt auf: Mislin, die heiligen Orte II S. 309, und „Das heilige Land" Bd. XII (Köln 1868) S. 33, wo ein päpstliches Schreiben Pius IX. vom 24. Jan. 1868 abgedruckt ist. Die in Frage kommende Stelle dieses Schreibens lautet ganz allgemein: „Aus glaubwürdigen Denkmälern wissen wir, daß schon dem 15. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung der Pater Custos oder

Es steht fest, daß keine Bulle dieses Papstes existiert, in der er einen Ritterorden vom Heiligen Grabe gegründet oder erneuert hätte. Es ist auch kein urkundlicher Beweis dafür vorhanden, daß Alexander VI. dem Guardian der Franziskaner vom Berge Sion in Jerusalem das ausschließliche Vorrecht erteilt hat, am Heiligen Grabe Ritter zu schlagen. Dagegen besteht die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, daß Alexander VI. unmittelbar oder mittelbar dem Guardian die Erlaubnis zur Ausübung des Ritterschlages gewährt hat für den Fall, daß nach dem Ableben des Johannes von Preußen kein anderer Ritter in Jerusalem anwesend sei. Dafür spricht einmal das oben erwähnte wohlwollende Verhalten Alexanders VI. gegenüber den beiden deutschen Pilgern. Hätte seit 1496 ein päpstlicher Ritterorden vom Heiligen Grabe mit dem Papst als Großmeister bestanden, so wäre mit Sicherheit anzunehmen, daß der Papst dann den Herzog Bogislaus von Pommern und den übrigen Rittern des Heiligen Grabes in seiner Begleitung nach dem damaligen Brauche ein äußeres Zeichen seines Ritterordens verliehen hätte. Der Guardian hätte dann auch den erfolgten Ritterschlag jedem Ritter zur Legitimation bei der Kurie beurkunden müssen, und schon damals wäre der Besuch der Ritter an der Kurie auf der Heimfahrt von Jerusalem zur Entgegennahme der Insignien oder wenigstens zur Vorstellung beim Papste vorgeschrieben gewesen, wie es seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von den Franziskanern angestrebt wurde. Bei Ritterorden ist die Bezeichnung „Großmeister" erst später aufgenommen und dem Titel der Ordensmeister der geistlichen Ritterorden, der Johanniter- und Deutschordensritter, nachgebildet. Ebenso wissen wir, daß auch noch nach 1496 einige Jahrzehnte hindurch in der gleichen Weise, wie vordem, der Ritterschlag am Heiligen Grabe mehrfach von Rittern vollzogen wurde, und daß noch mehrere größere ritterliche Pilgergruppen unter Führung großer Herren, so noch

---

Guardian des Ordens der Minder-Brüder von der Observanz des heiligen Franziskus in Jerusalem aus apostolischer Ermächtigung Männer, welche sich hohe Verdienste um die Religion erworben hatten, in den Ritterorden vom Heiligen Grabe aufnahm, und daß bereits seit jener Zeit in betreff der genannten Ritter Gesetze und einige allgemeine Satzungen bestanden, welche unser Vorgänger Benedikt XIV. s. A. durch das apostolische Schreiben In supremo militantis ecclesiae im Jahre 1746 erneuerte und durch weitere Vorschriften und Anordnungen bekräftigte." Aus der Berufung Pastors auf Mislin, der noch der falschen Tradition anhängt, sowie auf das päpstliche Breve, das sich in diesem Punkte nur in allgemeinen Ausdrücken bewegt, geht hervor, daß auch ihm keine diesbezgl. Bulle Alexanders VI. zur Kenntnis gelangt ist, so daß auch Pastor nichts zur weiteren Klärung der Frage beitragen konnte. Auch dieses päpstliche Schreiben nimmt für das 15. Jahrhundert irrtümlich das Bestehen eines Ritterordens vom Heiligen Grabe an.

ine im Jahre 1521 unter dem Kurfürsten Otto-Heinrich von der Pfalz, ach Jerusalem kamen.

Das einzige erhaltene Schreiben des Papstes Alexander VI.: „Cum sicut ccepimus" an den Guardian vom Berge Sion, ist datiert vom 13. August 496 und enthält nichts weiter als die Erlaubnis, Eisen und Holzgeräte ür die Bedürfnisse seiner Klöster ein- und auszuführen [113]. Diese Urkunde ringt sowohl Quaresmius, der alle für seinen Orden wichtigen päpstchen Erlasse, Privilegien usw. vorwiegend nach dem Bestande des Klosterarchivs auf dem Berge Sion aufgezeichnet hat, als auch das Bullarium Peculiare Terrae Sanctae, worin gleichfalls alle bis 1727 auf ie Franziskaner des Heiligen Landes bezüglichen Erlasse des Apostoschen Stuhles enthalten sind. Auch in diesen beiden wichtigsten Quellenammlungen findet sich keine Bulle Alexanders VI. über einen Ritterorden om Heiligen Grabe oder über eine Bevollmächtigung des Guardians zur rteilung des Ritterschlages. So bleibt nichts übrig als die oben bezeichnete Möglichkeit einer mündlichen Bevollmächtigung des Guardians durch lexander VI., weil der Tod des Johannes von Preußen in das Pontifikat ieses Papstes fällt.

Schon Hermens hat aus einem anderen Argumentum e silentio den erechtigten Schluß wie folgt gezogen: „Wäre dieser Papst . . . der rneuerer oder förmliche Stifter des Ordens, dessen Großmeisterschaft r sich und seinen Nachfolgern vorbehalten hätte, so würde er doch cherlich einen solchen Akt in der Form und in einer solchen Weise kundet haben, wie dies bei allen ähnlichen Fällen vor ihm und nach n bis in die neuesten Zeiten üblich gewesen ist, und wie die Natur der che es mit Notwendigkeit erheischt. Ein derartiger Erlaß findet sich er bekanntlich nicht. Was uns Favyn und mit ihm viele andere von Verungen Alexanders VI., welche sich auf den Orden beziehen, mitteilen, nn sich daher nur auf mündliche Aussprüche desselben beschränken, elche auf keinen Fall eine Stiftung des Ordens im Auge hatten [114]."

Die Einholung einer Vollmacht zur Erteilung des Ritterschlages am eiligen Grabe war so lange nicht nötig gewesen, als sich die Teilnahme r Franziskanerpatres bei der Ritterpromotion auf die dabei üblichen ligiösen Feierlichkeiten beschränkte. Erst die Vollziehung des Ritterhlages durch den Guardian persönlich, also die Ausübung eines weltchen Aktes und ritterlichen Vorrechtes, war an die Erlaubnis des Papstes seiner doppelten Eigenschaft als kirchliches Oberhaupt und als höchster

[113] Vgl. Quaresmius (1639) I p. 421, und Neudruck 1880 I S. 328 sowie Bullarium culiare Terrae Sanctae, Romae 1727, p. 89.
[114] Vgl. Hermens a. a. O. S. 47.

weltlicher Souverän gebunden. Daß die Vollmacht mündlich erteilt wurde, lassen spätere Urkunden und Bullen erkennen. Jede andere Mutmaßung oder weitergehende Behauptung, als hier dargetan wurde, muß ins Reich der Fabel verwiesen werden. Im übrigen entspricht das Ergebnis unserer Untersuchung auch der geschichtlichen Entwicklung, die der Brauch des Ritterschlages am Heiligen Grabe bis zum Ende des 15. Jahrhunderts erfahren hat.

Die Legende von der Begründung oder Erneuerung eines päpstlichen Ritterordens vom Heiligen Grabe durch Papst Alexander VI. hat bei einem Teil der früheren Ordenshistoriker dadurch Nahrung gefunden, daß sie glaubten, Alexander VI. habe die Bulle des Papstes Innozenz VIII.: „Cum solerti meditatione" vom 28. März 1489 [115] rückgängig gemacht, worin dieser den angeblichen Ritterorden vom Heiligen Grabe und die St.-Lazarus-Ritterschaft von Bethlehem mit dem Johanniterorden vereinigt hätte. Wie schon im Einleitungskapitel dieser Arbeit erwähnt wurde, betraf diese Bulle den geistlichen Orden der regulierten Chorherren vom Heiligen Grabe. Schon Hermens hat treffend darauf hingewiesen [116], daß

[115] Den Wortlaut dieser Bulle brachte zuerst Kardinal G. Bosio in: Dell'istoria della sacra religione ed. illustrissima militia di s. Giovanni gierosolimitana (Roma 1630) S. 388 ff. Auch Hermens bringt den vollen Text S. 97 ff. Über der Bulle schwebt ein gewisses Dunkel, da der St.-Lazarus-Ritterorden in Frankreich feststellte, daß er die Bulle nie gesehen habe. Es bestehen Zweifel, ob die Bulle ordnungsmäßig zustande gekommen ist und ihre Durchführung mit dem nötigen Nachdruck seitens Roms und der Johanniter betrieben wurde. Das Archipriorat Sankt Lukas in Perugia und eine Anzahl anderer ihm unterstellten Klöster bestand jedenfalls noch nach 1489 weiter und ging erst 1560 nach Erneuerung der Einverleibungsbulle durch Pius IV. endgültig in das Eigentum der Johanniter über. Vgl. Wilhelm Hotzelt, Die Chorherren vom Heiligen Grabe, in: DHLVG Bd. II (1940), S. 107—136. Gegen die Einverleibungsbulle Innozenz VIII. machte sich bei den Betroffenen großer Widerstand geltend, und das Weiterbestehen der meisten Zweige der Chorherren vom Heiligen Grabe ist darauf zurückzuführen. Alexander VI. widerrief das Breve seines Vorgängers zunächst 1497 für die deutschen Klöster; Leo X. erkannte 1517 unumwunden an, daß jene Aufhebung durch Innozenz VIII. eine Gewalttat war und keine Gültigkeit haben solle... Vgl. W. Hotzelt a. a. O. S. 127.

[116] Vgl. Hermens S. 36 f. In dem Abdruck des Bullentextes bei Hermens S. 97 ff. sind die drei Stellen durch Fettdruck hervorgehoben. An den beiden ersten Stellen wird die eine der beiden Körperschaften klar als religiöser Orden nach der Regel des heiligen Augustinus, die andere als Ritterschaft bezeichnet (Sancti Sepulchri Dominici Ierosolymitani, Ordinis Sancti Augustini und Militia Sancti Lazari in Bethlehem et Nazareth etiam Ierosolomitani Ordinum). An der dritten Stelle wird der gleiche Unterschied zwischen dem Orden der Chorherren und der (geistlichen) St.-Lazarus-Ritterschaft gemacht. Die Angehörigen beider Orden werden von ihren Ordensverpflichtungen und dem Tragen ihrer bisherigen Ordenstracht entbunden mit Ausnahme der etwa von ihnen abgelegten drei Gelübde (exceptis tribus substantialibus votis). Die Verfügung Innozenz VIII. wurde durch eine Bulle des Papstes Pius IV. vom 1. Juli 1560 (Circumspecta Romani Pontificis providentia)

in drei Stellen dieser Bulle ein genauer Unterschied zwischen den regulierten Chorherren vom Heiligen Grabe und der St.-Lazarus-Ritterschaft gemacht und bei den ersteren nie von einer Militia die Rede ist.

Die Chorherren vom Heiligen Grabe sind aus den 20 Kanonikern der Kirche des Heiligen Grabes hervorgegangen und haben sich als rein religiöser Orden entwickelt, dessen europäische Niederlassungen sich nach den Kreuzzügen allmählich selbständig machten und nur noch in loser Verbindung zu dem Großpriorat St. Lukas in Perugia blieben. Von der Vereinigung mit dem Johanniterorden wurden nach 1489 seine selbständigen Zweige in Deutschland, Böhmen, Polen, den Niederlanden und Spanien nicht berührt[117]. Die schon zwischen 1125 und 1140 gestiftete deutsche Niederlassung in Denkendorf in Württemberg[118] bestand bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts, nachdem sie vorübergehend der Reformation zum Opfer gefallen war. Ebenso lange hielten sich die von dem belgischen Zweige der Chorherren vom Heiligen Grabe abgezweigten, im Rheinland und in den Niederlanden verbreiteten Kreuzherren (Cruciferi)[119]. Mit der Ritterschaft des Heiligen Grabes hatten die Chorherren vom Heiligen Grabe keinerlei organisatorische Gemeinschaft, sondern lediglich den gleichen Ursprungsort, das Heilige Grab in Jerusalem. Infolgedessen entfallen, da 1489 noch kein Ritterorden vom Heiligen Grabe bestand und sich die Vereinigungsbulle Innozenz' VIII. auch nicht auf ihn beziehen konnte, alle Folgerungen über eine Inkorporation oder ein Abhängigkeitsverhältnis seitens des späteren Ritterordens vom Heiligen Grabe zum Johanniter-

in einer z. T. wörtlichen Wiederholung bestätigt und auch hier dieselben genauen Unterscheidungen zwischen Orden vom Heiligen Grabe und Ritterschaft des heiligen Lazarus festgehalten. Die Bulle mit ihren 77 Paragraphen ist gedruckt im Bullarium Romanum Tom. II. p. 11. Die einschlägigen Bestimmungen finden sich in § 3.

[117] Vgl. W. Hotzelt a a. O. S. 126 ff.

[118] Die Propstei Denkendorf ist die Stiftung eines württembergischen Grafen Berthold, der in dem zweiten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts das Heilige Land besuchte und seine Güter zur Gründung ihrer Filiale den Kanonikern des Heiligen Grabes vermachte. Der deutsche Zweig dieses Ordens führte schon bald ein Eigenleben und gründete seinerseits von Denkendorf aus im Jahre 1207 eine Propstei in Speyer und weitere Filialen später, so ein Kloster in Wimertingen im Hennegau (1243 erstmals erwähnt), ein Hospital zu Worms, ein Haus in Aachen, in Seelanden und 1442 in Odilienberg. Für den Weiterbestand von Denkendorf und Speyer setzten sich nach der Aufhebungsbulle Innozenz' VIII. Kaiser Maximilian und Graf Eberhard von Württemberg mit Erfolg ein. Nach seiner Aufhebung in der Reformation wurde Denkendorf 1630—40 den Katholiken restituiert. Hundert Jahre später unterhält der Propst von Denkendorf noch regen Briefwechsel mit dem Propst eines polnischen Klosters über die Geschichte der Chorherren vom Heiligen Grabe. Vgl. Hotzelt a. a. O. S. 116 f., 128 f., 127 und 132, wo sich auch weitere Literatur findet.

[119] Vgl. Hotzelt a. a. O. S. 129 ff. und R. Haass, Die Kreuzherren in den Rheinlanden; Rheinisches Archiv 23 (Bonn 1932).

orden, dem heutigen Malteser-Ritterorden. Der Großmeister des letzteren nahm auf Grund der Bullen Innozenz' VIII. und Pius' IV. den historisch nicht haltbaren Titel eines Großmeisters des Ordens vom Heiligen Grabe an. Ein solcher Großmeister existierte aber nicht; denn das geistliche Oberhaupt der Chorherren vom Heiligen Grabe führte nur den Titel „Großprior". Der Irrtum über die den geistlichen Chorherren vom Heiligen Grabe betreffende Bulle von 1489 mußte hier aus dem Grunde gestreift und richtiggestellt werden, weil das Durcheinander, das sich an ihn und die angebliche Ordensgründung durch Alexander VI. knüpfte, bis in unsere Tage fortwirkte und zu langjährigen Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Malteserorden und dem Ritterorden vom Heiligen Grabe führte, die im Jahre 1931 durch Papst Pius XI. endgültig beigelegt wurden [120].

Anhang

Zu den Abbildungen:

1. Ausschnitt aus dem Altar des Meisters der heiligen Sippe (rechter Flügel) im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin. Anfang des 16. Jahrhunderts. Rechts außen steht ein Ritter des Heiligen Grabes, kenntlich durch das fünffache Jerusalemkreuz in der Standarte. Die fünf goldenen Kreuze ruhen auf rotem Grund mit blauem Rand. Der Ritter trägt eine blaue Bluse, auf der sich gelbe Brokatstreifen kreuzen, einen roten Faltenrock und darüber den scharlachroten Rittermantel und rotes Barett mit Pelzrand. Nähere Beschreibung des Altarbildes in: Hans Posse, Die Gemäldegalerie des Kaiser-Friedrich-Museums; 2. Abteilung: Die Germanischen Länder (Berlin 1911) S. *22* ff. Nr. 578 ABC. Das Altarwerk besteht aus drei Teilen. Auf dem Mittelstück (A) ist die Gottesmutter mit dem Jesuskinde dargestellt. Zu ihrer Linken: die Heiligen Andreas, Petrus, Elisabeth und Dorothea; zur Rechten: die Heiligen Helena, Jakobus d. Ä. und Severin. Auf dem linken Flügel (B) befinden sich die Ritterheiligen Georg, Gereon, Mauritius (?) und ein heiliger Bischof. Der rechte Flügel (C) zeigt unsern Grabesritter und drei heilige Bischöfe. Welche Heiligen sie darstellen sollen, ist nicht bekannt; vielleicht handelt es sich um Kölner Bischöfe (Maternus, Bruno, Engelbertus), da der Meister der heiligen Sippe von 1486 bis 1520 in Köln tätig war und der Altar wahrscheinlich für eine Kölner Kirche geschaffen wurde. Vielleicht verbirgt sich hinter dem als Grabesritter dargestellten heiligen Ritter, ähnlich wie bei Dürers Paumgartner Altar, auch ein Stifter? Foto: Staatliche Museen Berlin (Gemäldegalerie).

2. Ludwig von Eyb d. Ält. und seine Söhne. Ausschnitt aus dem Votivbild vom Martinsaltar in der Heydecker Kapelle der Münsterkirche zu Heilsbronn bei Ansbach (1487). Von rechts nach links: 1. Ludwig von Eyb d. Ä. mit der Kette des Schwanenordens; 2. Anselm von Eyb in goldener Rüstung und scharlachrotem Mantel; 3. Gabriel von Eyb in geistlichem Gewande; 4. Ludwig von Eyb d. Jüngere in goldener Rüstung. Anselm und Ludwig wurden 1468 bzw.

[120] Vgl. darüber Nachrichtenblatt des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande (1932) S. 13 f., und V. Cramer, Der Ritterorden vom Heiligen Grabe seit der Reform durch Pius IX. Köln 1937 (Palästinahefte d. Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, Heft 11) S. 30 ff.

476 in Jerusalem zu Grabesrittern kreiert. Vgl. auch die Beschreibung des Martinsaltars in DHLVG II (1940) S. 197, 4.

3. Grabplatte Ludwig von Eyb d. J. (1450—1517) in der Stiftskirche zu Heilsbronn. Foto: Evangelisches Pfarramt zu Heilsbronn.

4. Phantasiebild eines Ritters vom Heiligen Grabe. Kupferstich aus: Histoire des ordres militaires ou des chevaliers etc., Amsterdam 1721, T. 70/71.

5. Ritter von St. Catharinen. Kupferstich aus: Historie van alle Ridderorde en Krygs-Orders; in '6 koper gesnieden door Adriann Schoonebeek. I. Deel, Amsterdam 1697, S. 159.

6. Totenschild des Kurfürsten Friedrich II. von Brandenburg mit der Kette des Schwanenordens. Der Schild wurde 1471 in der Münsterkirche zu Heilsbronn, wo Friedrich II. am 10. Februar des gleichen Jahres starb und begraben wurde, aufgehängt. Wiedergabe der Abb. in E. Berner, Geschichte des Preußischen Staates. Berlin und München 1891.

7. Das angebliche Schwert und die Sporen Gottfrieds von Bouillon, die in der Sakristei der Grabeskirche aufbewahrt werden. Abb. nach J. N. Sepp, Jerusalem und das Heilige Land, Bd. I, Schaffhausen 1873, S. 851.

8. Wappenschild eines Ritterpilgers, der wahrscheinlich im 16. Jahrhundert an einer Säule in der Geburtskirche zu Bethlehem aufgehängt wurde und sich dort erhalten hat. Abb. nach Sepp, a. a. O. S. 557.

9. Grabplatte Kaiser Friedrich III. im Stephansdom zu Wien, geschaffen von Nikolaus von Leyden um 1470. Der Kaiser ist im Krönungsornat dargestellt. Das Zepter trägt eine Umschrift mit den Buchstaben A E I O U, die den bekannten Sinnspruch bedeuten: AUSTRIA ERIT IN ORBE ULTIMA. Die Umschrift der Grabplatte enthält die Titel des Kaisers und zählt seine Würden und Länder auf: FRIDERICUS TERCIUS ROMANOR (UM) IMPERATOR SP (SUPREMUS) AUGUST AUSTRIE STIRIE KARINTHIE ET CARNIOLE DUX DNS MARCHIE SLAVONICE AC PORTUSNAONIS COMES HABSPURG TIROL PHERRET ET FRIBURG MARCHIO BURGOVIE ET LANTGRAVUS ALSATIE OBIT ANO. DNI. MCCCC (XCIII). Foto: Staatliche Landesbildstelle Wien-Niederdonau.

10. Bildnis Kaiser Friedrich III. Das zeitgenössische Gemälde hing früher im Stephansdom zu Wien in der Nähe des Grabes Friedrich III. Foto: Staatliche Landesbildstelle Wien-Niederdonau.

11. Kurfürst Albrecht Achilles von Brandenburg. Nachfolger seines Bruders Friedrich II. in den Jahren 1470 bis 1486. Kupferstich von Domicus Custos in Schrenck von Notzings „Augusti simorum imperatorum serenissiorum regum atque archiducum, illustrissimorum principum etc. etc. verissimae imagines". Innsbruck 1601.

12. Herzog Eberhard im Barte von Württemberg. Alter Kupferstich. Wiedergabe nach Württembergische Neujahrsblätter 1884 (Titelblatt). Die hier nicht abgedruckte Unterschrift lautet: Eberhardus Barbatus sive senior Ductus, DUX WIRTEMBERGIAE ET TECCIAE, COMES MONTIS PELIGARDI. Academiae Tubingensis Fundator, Unionis terrarum Wirtemb. Auctor a Maximiliano Imp. primus Dux Wirtemb. creatus. Natus 11. Dec. MCCCCXLV. Denatus [illegible]. Febr. MCCCCLXXXXVI. (Eberhard, genannt im Barte, oder auch der Ältere, Herzog von Württemberg und Teck, Graf von Mömpelgard, Gründer der Universität Tübingen, Urheber der Vereinigung der Württembergischen Lande, von Kaiser Maximilian zum ersten Herzog von W. erhoben. Folgt Geburts- und Sterbedatum.)

13. Ritter Arnold von Harff. Kolorierte, wahrscheinlich eigenhändige Federzeichnung in der ältesten, aus dem Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts stammenden Handschrift. Wiedergabe nach dem Holzschnitt in der Ausgabe von E. v. Groote, Cöln 1860. S. 1. Ein Vergleich mit den andern in der Handschrift enthaltenen Zeichnungen macht es wahrscheinlich, daß es sich nicht um eine Halskette (wie oben im Text angenommen) handelt, sondern um einen Rosenkranz, da Harff in Pilgerkleidung die heiligen Stätten besuchte.

14a und b. Geldmünze des Landgrafen Wilhelm I. des Älteren von Hessen aus dem Jahre 1492. Diese Münze ließ der Landgraf zur Erinnerung an seine Ritter- und Pilgerfahrt nach Jerusalem als Kursgeld in zwei Werten: als Dicktaler in Silber und als Groschen in Kupfer prägen. Eine eingehende Beschreibung findet sich bei J. Hoffmeister, Historisch-Kritische Beschreibung aller bis jetzt bekanntgewordenen Hessischen Münzen, Medaillen und Marken, Bd. III (1880) Nr. 5891 und Bd. IV, S. 218.

a) Vorderseite: Sie zeigt in einem oben durch den Helm unterbrochenen Perlreif das quadrierte hessische Wappen in spanischem Schilde, darüber den bis an den Münzrand reichenden Landgrafenhelm mit den Büffelhörnern und vier Laubstengeln an jeder Trompe sowie mit drei reich geschnörkelten Helmdecken. Zur rechten Seite der Helmzweige steht das fünffache Jerusalemkreuz, das Zeichen der Ritterwürde des Heiligen Grabes; zur linken Seite des Helms ein aufgerichtetes Schwert, auf dessen Spitze ein mit Kronzacken umgebenes Fürstenbarett als Versinnbildlichung der beiden Ehrengeschenke des Papstes Innozenz VIII. Oben herum drei fünfblättrige Röschen. Unten, außerhalb des Perlreifs in der Umschriftlinie, aber mit der Schildkette in Verbindung stehen ein Greif mit hakenförmiger Basis. J. Friedländer, die Erwerbungen des Kgl. Münzkabinetts vom 1. April 1878 bis 1. April 1879, S. 21 f. (Berlin 1879) sagt, daß der auf dem Avers der Münze dargestellte Greif zum Orden der weißen (heiligen) Stola gehört, und daß er wohl nur hier auf dieser Münze dargestellt ist. Von diesem neapolitanischen Orden sollen sich Statuten in einer alten deutschen Übersetzung im Wiener Staatsarchiv (Cod. 107) befinden. Die Umschrift in Mönchsbuchstaben lautet (neben dem Barett beginnend): Lat' GRAV Vil SEIOR' (Landgraf Wilhelm der Ältere).

b) Rückseite: Die heilige Elisabeth in ganzer Figur von vorne, den Kopf etwas links geneigt, mit Mantel, Schleier, Krone und Heiligenschein; neben dem letzteren zwei übereinanderstehende Röschen aus fünf Blättern (auf das Rosenwunder bezüglich). Auf der linken Hand hält sie die zweitürmige Elisabethkirche in Marburg von der Nordostseite; in der rechten Hand einen Henkelkrug zum Tränken der Armen. Zu ihrer Rechten das von oben geteilte ungarische Wappen in spanischem Schilde, zu ihrer Linken der hessisch-thüringische Löwe in spanischem Schilde. Die Umschrift lautet: MONET' NOVA CASSELS' (Neue Kasseler Münze). Die Originalgröße der Münze, die sich in den Staatlichen Kunstsammlungen zu Kassel befindet, ist 28 mm; hier stark vergrößert wiedergegeben. Abbildung der Münze auf S. 252 des Aufsatzes von Dr. J. Friedländer: Das geweihte Schwert und Barett, Zeitschrift für Numismatik, Bd. VI, Berlin 1878; desgl. in seinem obengenannten Werke. Foto: Staatliche Kunstsammlungen Kassel.

15. Herzog Albrecht der Beherzte von Sachsen. Bildnis eines unbekannten Meisters der Vlämischen Schule, wahrscheinlich um 1491 in Mecheln gemalt, wo sich Albrecht im gleichen Jahre zur Entgegennahme des Ordens vom Goldenen Vlies aufhielt. Vgl. Katalog Nr. 806 B der Staatlichen Gemäldegalerie Dresden, die auch freundlicherweise das Foto zur Verfügung stellte.

16. Kurfürst Johann Friedrich III., der Weise, von Sachsen. Gemälde von Lukas Cranach d. Ä. aus dem Jahre 1532. Ältere Pinakothek in München. Foto: Bayrische Staatsgemäldesammlungen, München. (Auch von Dürer

ibt es zwei Bilder und eine Zeichnung des Kurfürsten aus früheren Jahren, nach 1496, zwischen 1501/04 und 1523.)

17. Kurfürst Otto Heinrich von der Pfalz (1502—1559). Gemälde on Bartel Beham, gemalt 1535. Der Nürnberger Bartel Beham (1502—1540), anieblich Schüler Dürers, stand seit 1530 in Diensten der Herzöge von Bayern in lünchen und Landshut. Das Bildnis befand sich früher in der Staatsgemäldeammlung in Augsburg und ist jetzt in der Älteren Pinakothek in München. Foto: ayrische Staatsgemäldesammlungen, München.

18. Herzog Heinrich der Fromme von Sachsen. Bildnis von ukas Cranach dem Älteren, 1514 gemalt. Von der gleichen Hand des Meisters esitzt die Dresdener Gemäldegalerie auch das Gegenstück, das die Gemahlin leinrich des Frommen, die Herzogin Katharina von Mecklenburg (vermählt 1512) arstellt. Herzog Heinrich führte während seiner Regierung (1539/41) die Refornation ein. Vgl. Katalog Nr. 1906 G. Foto: Staatliche Gemäldegalerie Dresden.

19. Stephan Paumgartner aus Nürnberg als heiliger Georg. inker Flügel des Paumgartner-Altars, den Albrecht Dürer im Auftrage der amilie Paumgartner 1504 für die Katharinenkirche in Nürnberg malte. Das Mittelstück des für Dürers Kunst charakteristischen Altarwerkes ist eine Darstellung er Geburt Christi mit den stark verkleinerten Figuren der Angehörigen der tifterfamilie (links die männlichen, rechts die weiblichen). Unter den abgebildeten tiftern befinden sich in kniender Stellung auch der Ritter Stephan Paumgartner auch Baumgartner geschrieben) und Lukas Paumgartner. Beide Stifter hat Dürer uf den Einzelfiguren der beiden Altarflügel in den Bildnissen des heiligen Georg nd des heiligen Eustachius porträtiert. „Die Glaubhaftigkeit der Erscheinung, in er die beiden mannhaften Heiligen dastehen, erfährt ihre höchste Steigerung urch die scharf ausgeprägten bildnismäßigen Gesichter. Es sind in der Tat Bildisse; der heilige Georg trägt die Züge von Stephan Paumgartner, der heilige ustachius die von Lukas Paumgartner. Es würde freilich sehr befremdlich und egen allen kirchlichen Gebrauch sein, wenn die beiden, zu den Stiftern des Altars ehörenden Herren den Maler beauftragt hätten, sie als Heilige abzubilden; man uß vielmehr annehmen, daß Dürer es war, der sich und ihnen gesagt hatte, daß ie Wirklichkeit ihm hier Vorbilder für die heiligen Ritter böte, wie seine Vorellungskraft sie nicht besser gestalten konnte." Aus: H. Knackfuß, Dürer. ünstler-Monographien (Velhagen & Klasing). Bielefeld und Leipzig 1927, S. 17. er Paumgartnersche Altar verblieb über ein Jahrhundert in der Katharinenirche und kam dann als Geschenk des Nürnberger Magistrats an Kurfürst Maxiilian I. von Bayern nach München, wo er dem Zeitgeschmack entsprechend von inem der Münchener Hofmaler mit Geschick übermalt wurde. 1902 wurde an land aufgefundener Altarkopien der ursprüngliche Zustand wieder hergestellt ebd. S. 19). Foto: Bayrische Staatsgemäldesammlungen, München.

20. Hans Tucher von Nürnberg. Bildnis des Ritters und Patriziers er bekannten Nürnberger Familie von Albrecht Dürer, dem die Tucher am Ausang des 15. Jahrhunderts gleich sechs Porträts in Auftrag gaben. Das Bild ist 499 gemalt und zeigt Hans Tucher im 42. Lebensjahre laut Inschrift links oben. s befindet sich heute mit dem Bilde seiner Ehefrau Felicitas in der Gemäldealerie in Weimar. Foto: Staatliche Kunstsammlungen, Weimar.

21 und 22. Adam Krafft, Die sieben Fälle Christi. 3. und 7. tation. Aus dem von Martin Ketzel nach seiner zweiten Jerusalemfahrt gestifeten und Ende der 1480iger Jahre aufgestellten Stationsweg. Die in Sandstein ehauenen Reliefs standen ursprünglich frei auf Säulen an der jetzigen Burgchmiet- und Johannisstraße von einem Garten der Familie Ketzel am Thiergärtnertor bis zum Johanniskirchlein, auf die gleiche Länge verteilt, wie sie die

Entfernung vom Hause des Pilatus bis Golgotha ausmachte. Die 7 Stationsbilder A. Kraffts geben ein anschauliches Bild des Schmerzenswegs des Heilandes „wie mächtig aufeinanderfolgende Momente eines Dramas. Das ist ein Zeichen der reichen Phantasie Kraffts, daß er den gleichen Vorgang mit denselben Mitteln, aber mit völlig neuen Motiven jedesmal verschieden darstellen konnte. Auf der ersten stolpert Christus über einen Stein, auf der zweiten sinkt er eben unter der Last hin, auf der dritten ist er bereits hingesunken. Auf der vierten hat ihm Veronika den Angstschweiß von der Stirn getrocknet, auf der fünften wird er, völlig ermattet, in rohester Weise geschlagen und vorwärts gestoßen, bis er auf der sechsten mit der Kreuzeslast hingefallen ist und eben am Haupthaar hochgerichtet werden soll. Das siebente Relief, wo Christus von seiner Schmerzensqual erlöst ist, bietet endlich dem Beschauer eine Art ersehnter Beruhigung". (B. Daun, Peter Vischer und Adam Krafft. Künstler-Monographien [Velhagen & Klasing] Bielefeld und Leipzig 1905. S. 92.) Die vier ersten Bildwerke des Stationsweges wurden später in die Häuserfronten eingemauert, während die 5. und 6. Station auf Pfeilern freistehend im Johannisfriedhof verblieb und die siebte Station links vom Friedhofseingang in die Mauer eingelassen wurde. Sämtliche Originalreliefs befinden sich seit 1889 nach ihrer Ersetzung durch Kopien im Germanischen Nationalmuseum.

Dritte Station: Begegnung mit den weinenden Frauen. „Die schönste und künstlerisch vollendetste neben der 7. ist die aus 16 Figuren bestehende 3. Station. Obwohl sie sehr zerstört ist, ist sie voll von innerer Lebensbewegung und dramatischem Ausdruck. Die Frauen von Jerusalem sind dem Heiland, der eben auf die Knie gesunken ist, klagend und die Hände ringend, nachgeeilt. Mit schmerzerfülltem und doch unendlich sanftem, Trost zusprechendem und liebevoll teilnehmendem Blick hat er sich zu den Frauen gewendet und ermahnt sie, sie möchten nicht über sein Schicksal weinen. Aber auch hier gönnen ihm die rohen Gesellen keine Zeit zur Rast, ziehen ihn an den Locken und am Ärmel unter lautem Geschrei vorwärts und treiben ihn durch Stockhiebe weiter" (a. a. O. S. 89).

Siebente Station: Beweinung Christi. „In ergreifender Weise ist die Klage um den toten Christus geschildert. Durch edle Größe und erhabene Würde ist der Schmerz der Trauernden gedämpft. Nur in Maria kommt in leidenschaftlicher Weise der Schmerz der Mutter zum Ausdruck. Stürmisch nimmt sie von den kalten Lippen ihres Sohnes Abschied, dessen Oberkörper von Johannes gestützt wird, als möchte ihr Mund am liebsten daran hängenbleiben. Im Gegensatz dazu erhebt Maria Jakobi die linke Hand des Herrn und betrachtet traurig die Wunde. Maria Magdalena, über den Fuß des Toten vorgebeugt, weint bitterlich und trocknet ihre Tränen am Leichentuch, worauf Christus ruht. Hinter dieser tief empfundenen Gruppe stehen links im Hintergrund klagende Frauen und pressen die übereinandergeschlagenen Hände auf die Brust. Mit einer andern Frau ist ein Jünger, der die Dornenkrone in den Händen hält, im leisen Gespräch. Daneben steht einer, der eine Zange und die drei Nägel vom Kreuze hält. Ein anderer reicht einer Frau die Salbenbüchse. S. 91." Adam Kraffts Stationsweg ist in seiner Mischung von spätgotischen Elementen und einem gemäßigten Naturalismus das reifste Werk der Nürnberger Skulpturen am Ausgang des Mittelalters. Vor Adam Krafft hatte noch kein Künstler den Kreuzweg des Herrn mit solch rührender Innigkeit geschaffen. Er entsprach ebenso der tiefen Gläubigkeit des Grabesritters Martin Ketzel, seines Stifters, als auch dem christlichem Empfinden des Volkes. Foto: Germanisches Nationalmuseum Nürnberg.

23. Ansicht von Jerusalem um 1486. Zeichnung in der Original-Handschrift (General-Landesarchiv Karlsruhe) des Ritters Konrad von Grünemberg, der auch durch sein Wappenbuch sich einen Namen machte. Die heiligen

Orte, Kirchen usw. Jerusalems sind durch Schriftbänder bezeichnet. Blick von Osten, vom Ölberg her, auf die Stadt. Im Vordergrund der Tempelberg, rechts davon die Grabeskirche.

24. Pilger-Galeere des Andreas Contarini aus Venedig, mit der Ritter Konrad von Grünemberg die Überfahrt nach Jaffa machte. Contarini war einer der berühmtesten venezianischen Reeder, in dessen Diensten auch Klaus van Dusen elfmal mit nach Jerusalem fuhr. Nach der Originalzeichnung der Handschrift Grünembergs. Foto 23 und 24 nach der Wiedergabe in Goldfriedrich-Pränzel, Ritter Gr. Fahrt ins Heilige Land (Voigtländers Quellenbücher), Leipzig 1911.

25. Ehrenschwert Innozenz' VIII. für Landgraf Wilhelm I. den Älteren von Hessen, überreicht 1491. Die Klinge ist zweischneidig mit vergoldeter Mittelbahn. Auf dieser ist unter der Griffplatte das Bild des heiligen Petrus mit Schlüssel und Buch eingraviert. Darunter die zweizeilige Inschrift mit der Widmung: „Ecce gladium ad defensionem christianem (sic!) vere fidei. Innocen. Cibo Genuen. B P VIII pontifica. sui anno VII." Zu Deutsch: Siehe das Schwert zur christlichen Verteidigung des wahren Glaubens. Papst Innozenz VIII., (vordem Johann Baptist) Cibò aus Genua, im 7. Jahre seines Pontifikats. Dazwischen Rundmedaillon mit Wappen und Devise des Papstes: (Pfau mit Inschrift „L'eau te passe tout" = Das Wasser beherrscht dich ganz). Den Griff bildet eine starke, achteckige Griffstange mit der Inschrift: + Innocen. Cibo Genuen. Pont. Max. Anno Sal. MCCCC (von hier ab ergänzt). Zu Deutsch: Innozenz Cibo aus Genua, Papst, im Jahre des Heiles 14 (91). Der Knopf des mit Akanthusblättern gezierten Griffes ist kreisrund und zeigt in Relief das Papstwappen. Die Scheide hat am oberen Ende ein großes, am unteren ein kleines, bunt emailliertes Wappen des Papstes; dazwischen durchbrochenes, mit rotem Samt unterlegtes Akanthusranken-Ornament, das sich aus einer Vase entwickelt, es ist unterbrochen durch zwei Medaillons mit a) gekreuzten Schlüsseln, b) der Devise des Papstes. Das Schwertband zeigt auf rotem Grund mit Goldfäden eingewebt das immer wiederholte Wappen und einmal die Namensinschrift des Papstes. Die Beschläge mit durchbrochenen Ranken und kleinen emaillierten Papstwappen enden auf der einen Seite in eine geschweifte Schnalle, auf der andern in ein vierfach durchbrochenes Stäbchen mit Schachbrettmuster. Aus dem Katalog der Staatlichen Kunstsammlungen in Kassel, deren Direktion mir in liebenswürdiger Weise sowohl diese Angaben als auch diejenigen über die Geldmünze des Landgrafen Wilhelm I. sowie die Fotos übermittelte. Das Schwert befindet sich im Landgrafen-Museum in Kassel.

*

Die Stammtafel der Könige von Jerusalem aus dem Hause Anjou (S. 127) ist entnommen: A. Cartellieri, Philipp II. August von Frankreich, Bd. II: Der Kreuzzug von 1187—1191, Leipzig 1905.

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Werke:

DHLVG = Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart. Beiträge zur Palästinaforschung Bd. I (Köln 1939), Bd. II (Köln 1940).

Erben = Wilhelm Erben, Schwertleite und Ritterschlag. Beiträge zu einer Rechtsgeschichte der Waffen in: Zeitschrift für historische Waffenkunde, Bd. VIII, Heft 5/6 (Leipzig 1919).

Fabri Evagat = Fratris Felicis Fabri, Evagantorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem. Hrsg. v. Konrad Dietrich Hassler. 3 Bde. Stuttgart (Bibliothek des Literarischen Vereins) 1843 bis 1849.

Hermens = J. Hermens, Der Orden vom Heiligen Grabe, 2. Aufl. Köln und Neuß 1870.

Klüber = Joh. Ludw. Klüber, Das Ritterwesen des Mittelalters nach seiner politischen und militärischen Verfassung. Aus dem Französischen des Herrn De la Curne de Sainte-Palaye, Nürnberg 1786—1791.

LThK = Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. Michael Buchberger. 10 Bde. (Freiburg i. Br. 1930—1938).

MIÖG = Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Innsbruck 1880 ff.

RB = R. Röhricht, Bibliotheca geographica Palaestinae. Berlin 1890.

RDP = R. Röhricht, Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande. Neue Ausgabe, Innsbruck 1900.

Reyssbuch = Reyßbuch deß heyligen Lands. Das ist Ein gründtliche beschreibung aller vnd jeder Meer vnd Bilgerfahrten zum heyligen Lande... Gedruckt zu Franckfort am Mayn Im Jar 1584. Hrsg. von Sigmund Feyrabend. Das Werk wurde neugedruckt bey Johann Saurn in Franckfort 1609. Der Abkürzung Reyssbuch sind jedesmal die Jahreszahlen des betr. Druckes beigefügt.

RM = R. Röhricht und H. Meisner, Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande. Berlin 1880.

Roth = Karl Heinr. Frhr. Roth von Schreckenstein, Die Ritterwürde und der Ritterstand. Freiburg i. Br. 1886.

ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins, Bd. I ff. (Leipzig 1878 ff.).

*

Kapitelverweise, wie z. B. „III, 2" beziehen sich auf meine Abhandlung „Der Ritterschlag am Hl. Grabe" in DHLVG II (1940) S. 137—199.

Aus den Beziehungen der Erzdiözese Köln zum Heiligen Land in früheren Jahrhunderten

Von Archivdirektor Dr. F. W. Lohmann, Köln

1.

Palästina-Kollekten im 17. und 18. Jahrhundert

Es dürfte sowohl für den Historiker wie für die heutigen Freunde und Wohltäter des Heiligen Landes von Interesse sein, aus einer Reihe von Beispielen und deren zeitgenössischen dokumentarischen Belegen zu erfahren, wie sich in früheren Jahrhunderten in katholischen Landen die tätige Mithilfe für die Erhaltung der heiligen Stätten mit dem Gottesdienste und kirchlichen Leben daselbst vollzog. Papst und Kaiser waren die höchsten Beschützer der kirchlich-katholischen Belange der Stätten und Menschen unseres Glaubens unter dem Joch der türkischen Osmanen. Was im folgenden aus Archivalien des Erzbistums Köln in die Erinnerung gerufen ist, wird auch ein ähnliches Bild für andere kirchliche Sprengel in Deutschland und darüber hinaus darstellen.

Es gab, wenigstens für die Zeit, aus der uns die Dokumente vorliegen, einen vom Erzbischof ernannten Syndicus Apostolicus oder Syndicus Terrae Sanctae, einen Geistlichen, der später ständig bei der Kölner Geistlichen Kurie bestellt war, aus dem höheren Klerus, der die Fürsorge für Palästina in der Hand hatte. Er hatte wohl die Organisation der Kollekten im Erzstift Köln und dann weiter deren Empfang, Prüfung und Weitergabe des Ertrages an die bedachten Stellen zu leiten.

1683 (gegeben in der Stadt Köln), Okt. 3., gibt Erzbischof Max Heinrich von Bayern „dem Pater Maxentius Eisner aus dem Orden der Minderbrüder des heiligen Franciscus Ord. Recoll., Terrae Sanctae per Germaniam Commissarius Generalis, weil die Ordensbrüder, die seit 383 Jahren im Heiligen Lande, wo unser Herr Jesus Christus für das Heil des Menschengeschlechtes lebte, litt und starb, wohnen und zur größeren Andacht der zahlreich dorthin Pilgernden die katholische Religion und den göttlichen Dienst zu halten und zu verbreiten bemüht sind, aber von den geschworenen Christenfeinden, den die dortigen Gegenden in Gewalt habenden Türken dauernd die schwerste Verfolgung leiden und fast täglich mit größten Auflagen und Tributen beschwert werden", eine Sammlungsempfehlung für alle

Pfarreien. Sie soll durch einen zuverlässigen Mann gehalten und durch die Landdechanten zu Händen „des Herrn Franciscus Trips, Unseres Hofkaplans und von Uns zum Apostolischen Syndicus des Hl. Landes ernannten und bestellten Pastors in Honnef (Hunff)" überliefert und von diesem nach Abzug der entstandenen Kosten ihrem Zwecke für das Heilige Land zugeführt werden. (Archiv d. Erzb. Köln, Erlasse I 16.)

Trips ist der bekannte Geschichtsschreiber (s. Hartzheim, Bibl. Col. 86,336). Trips hat aus Anlaß der Befreiung Wiens von den Türken im Jahre 1683 u. a. auch ein Dichtwerk verfaßt, das er zum Preise aller der christlichen Helden, die an der Besiegung der Türken vermöge ihrer Stellung und ihres Beispiels und ihrer Opfer oder als Befehlshaber durch das Schwert beteiligt waren, im Jahre 1688 im Verlage bei Arnold Metternich vor den Augustinern in Köln (in Quart, 111 Seiten) herausgab. Neben Papst und Kaiser, Johann Sobieski, Republik Venedig, Starhemberg, Max Emmanuel von Bayern, Max Heinrich von Bayern, Erzbischof von Köln, der 6000 Mann Hilfstruppen auf eigene Kosten gestellt hatte, sind die übrigen Verdienten alle namentlich und besonders gefeiert, auch ihre Gegner im ottomanischen Lager wie auch die Verräter an der gemeinsamen Christensache gezeichnet.

1690 am 11. März erließ der Kölner Weihbischof und Apostolische Mitadministrator in geistlichen Angelegenheiten im Erzbistum Köln, J. H. Anethan im Namen des Erzbischofs Joseph Klemens eine Sammlungsgenehmigung für den Pater Alphonsus de Hoij, Kommissar des Heiligen Landes im Heiligen Römischen Reich, in Stadt und Erzbistum Köln, die angesichts der gegenwärtigen besonderen türkischen Feindseligkeiten in Palästina und bis an die Grenzen der christlichen Länder eifrigster Empfehlung seitens der Geistlichkeit in Stadt und Land würdig ist. Die durch vertrauenswürdige Männer in den Gemeinden erfolgte Sammlung soll an den unterzeichneten Aussteller des Aufrufs Anethan oder an genannten Pater Alphons oder dessen rechtmäßigen Vertreter gehen. Die Kollekte verzögerte sich, und so berichtet das Protokoll erst davon am 16. März 1691. Dementsprechend wurde auch die Datierung des Plakats geändert und an Stelle des P. Alphonsus, der vielleicht gestorben war, wird „P. Hilarius Lackner, Guardian in Bethlehem und Kommissar des Heiligen Landes" benannt. (Prot. Vic. 1690 März 16., Beil. 24.)

1698, 30. August, gab Johann Werner von Veyder, der Koadministrator in Spiritualibus und Generalvikar des Erzbischofs Joseph Clemens von Bayern, dem Pater Ord. Recoll. Viktor Drohm, Vizekommissar des Heiligen Landes,

eine Kollekten-Empfehlung „zur Unterhaltung deren zu Jerusalem unterm türkischen Joch wohnenden und absonderlich zu diesen Zeiten, da der Allerhöchste die gerechtesten Christlichen Waffen gegen den Erbfeind segnet und glorwürdig macht (Siege des Prinzen Eugen über die Türken), mit unerträglicher Kontribution und Auflagen sehr hart gepreßten armen Franziskanern, sowohl als vieler in dem hl. Land befindlichen Christlichen Kirchen und Klöster".

Die „Pastores und Vicepastores werden befehligt und vätterlich erinnert, dort Obere und Bediente, besagtem P. Drohm zu solchem End allen Vorschub und Beystand zu thun und zu schaffen und solches denen ihrer Sorg Untergebenen und Zuhörern von der Cantzel verkündigen und die Nothdürfftigkeit obgemelter armer Franciskaner beweglich vorstellen, dieselbigen zu Hergebung einiger freywilliger Beystewr und Allmusen möglichen Fleißes vermögen". Die Sammlungen sollen sie dem „Wohlehrw. und Hochgelehrten Herrn Petro Hausman, St. Theologiae Doctorn und Pastoren zu St. Columben in Cöllen, als hierzu bestellten geistlichen Vatter und Syndico treulich überschicken lassen". Urkund des Protonotarii in Spiritualibus Unterschrift und hierunter gedruckten geistlichen Hoffgerichts (Officialat) Insiegel. (Archiv. d. Erzb. K., Coll. 1, auch Prot. Vic., Aug. 30., Beil. 41.)

Unter dem 8. Januar 1705 erläßt unter demselben Erzbischof dessen Generalvikar Joh. Arnold de Reux wieder einen Aufruf an alle geistlichen Stände des Erzstiftes Köln: „daß zwaren es niemand unbekänt seyn kan, mit was für unerleidlichen Pressuren, Verfolgungen und Ufflagen die zu Bewahrung deren in und außer der Stadt Jerusalem befindlicher Heyl. Örteren des gelobten Landes Palästina — an welchen Unser Heyland und Jesus sein Kostbares Blut vergossen etc.... — vor ungefehr 400 Jahren bestellte arme P. P. Franciscani Recollecti von denen grausamen Türken immer und immer hergenommen und beängstiget, ... dannoch bei jetzigen beträngten Zeiten mit unerträglichen Exactionen und Tribut ohnemaßen verdoppelt und gesteigert werden wollen, daß gemelte P. P. Franciscani dermahlen genöthiget werden dörffen, obgemelte heylige Örther entweder gäntzlisch zu quittieren oder denen armenisch und griechischen Ketzeren zu überleben, gestalt, wan jemahlen vor diesem nun leyder meistens vonnöthen seyn will, zu Abwendung stehenden Unheils von gedachten heyligen Örtheren und Catholischen Gotteshäusern, wohe das Heylige Grab Christi selbst, und zur Errettung vorgedachter Patres von dergleichen schweristen Anschlägen mit einer Christlichen Beystewr und Allmusen zu Hülff zu kommen." (Prot. Vic. 1705, Jan. 8., Beil. 1.)

Deshalb haben sie in ihrer Not zum Heiligen Vater und des Kaisers Majestät und zu anderen Fürsten und Potentaten ihre Zuflucht genommen und sind mit gnädigsten Lizenzen und Kommendationspatenten für das Römische Reich und die ganze Christenheit stattlich versehen worden und haben Euch in Köln durch ihren Vizekommissar P. F. Guettbertus Winckler inständigst um eine Sammlung in Stadt und Erzstift ersuchen lassen.

In Anbetracht der genannten schmerzlichen und ernstlichen Gründe wird sie gerne gestattet, trotz eigener betrübter Zeiten. Deshalb sollen alle geistlichen Stellen in Abteien, Stiften, Klöstern, Pfarreien dieses Patent „neben beykommender Abbildung des heyligen Grabes Christi" allenthalben in Stadt und Land bekanntmachen, von den Kanzeln verkünden und an den Kirchtüren anheften „wie nicht weniger dem Volk in beweglicher Remonstrirung und zu Gemüthführung der großen Würdigkeit aller hierbey verzeichneter heyliger Örther zur Darschießung eines ergiebigen herzlichen Almusens nach seiner Andacht und Vermögen öffter und eyffrig zusprechen und demselben ein Jeder auch für sich selbsten mit Ausstreckung seiner freygiebigen Hand und zu gutem Exempel vorgehen wollen". Der Ertrag in den Kirchen oder auch von Haus zu Haus durch getreue und gewissenhafte Sammler ist innerhalb eines Monats von der ersten Verkündigung der Kollekte mit genauen Aufzeichnungen des Gesammelten durch die Kirchlichen Kommissare oder durch die Landdechanten wiederum „an Herrn Peter Hausman, der Hl. Schrift Doktoren und Pastoren zu St. Kolumba in Cöllen als hierzu sonders bestellten Syndicus neben ordentlicher Specification hieher zu überschicken" (a. a. O. Koll. Nr. 16). Zwei solcher bei den Sammlungen mitverbreiteter Abbildungen haben sich bei den Empfehlungspatenten im Erzbistumsarchiv erhalten. (S. unten.)

1711, Januar 30., gab derselbe Generalvikar eine ähnliche Sammlungserlaubnis dem Vizekommissar Pater Alexander Fleischmann. „Was nun also gesamblet und eingebracht wird werden, es geschehe alsdann in den Kirchen unter den Gottes-Diensten oder auch von Haus zu Haus, darzu eines jeden Orths Pfarrer oder Vicarius gewissenhafte Sambler zu bestellen ersucht wird, das soll ein jeder zu seinen Handen nehmen und fleißig aufschreiben und so kann selbiges gleich nach verstrichenem Samblungs-Termin, so auf dem Land ein Monat lang alle Feyer- und Sonntäg nach der ersten Publikation dieses unsern Patents und nicht länger währen solle, alsobald eines jeden Orths Commissario oder Land-Dechanten und von diesem hinwiederumb dem wohlehrw. und hochgelehrten Herrn Ignat. Gräffinger, Pastorn zu St. Johann-Evangelist auff dem

Thumhoff in Cöllen als hierzu sonders bestellten Syndico neben ordentlicher Specification hieher überschicken." (Prot. Vic. 1711, Jan. 30., Beil. 11.)

Gräffinger, auch Kanonikus am St.-Marien-Graden-Stift und seit 1717 dessen Dechant, hat dann mehrere Jahrzehnte dieses Amt bekleidet, und wir werden von ihm noch mehrfach hören.

1722, Juni 5., heißt es in einem Kollektenerlaß des Erzbischofs Joseph Clemens, daß die Franziskaner neben den gesteigerten Türkentributen „nicht allein zu Wiederauferbauung der unvergleichlichen, wegen langwieriger Zeit jedoch baufälliger Capell des allerheiligsten Grabs unseres Erlösers Jesu Christi zu denen nöthigen Baukösten mehr dan hundert tausend Dahler aufbringen und aufwenden müssen, sondern auch für die erhaltene Erlaubnis beschr. Erneuerung vorzunehmen von des Groß-Sultan seinen abgeschickten Bascha, umb den vorhabenden Bau biß zu dessen Vollendung zu beobachten, mehr dan sechsig tausend Rthlr erpreßt worden, theils auch bey entstandener gar gefährlicher Auffruhr im Jahr 1719 31. Tag Monats May die Patres Franciscani in die eußerste Tods Gefahr mehrgemelten Baus halber gerathen mit dem Commandirenden Basta zu Jerusalem wegen geleister Hülff und Errettung vermittels einer großen Summa Gelds sich abzufinden genöthigt worden, daß also in Erwegung dergleichen erlittener Drangsalen die verlassene Franciscani an Geld-Mittelen und unentbehrlicher Lebens-Nothdurfft gäntzlich entkräfftigt und folglich die heilige Örther gäntzlich zu verlassen genöthiget werden dörfften, wan nicht die mitleydige Christen zur Erhaltung deren, ja des allerheiligsten Grabs Christi selbst mit einer christlichen Beysteur und Allmosen, ein jeder nach seiner Andacht und Vermögen zu Hülff kommen würden".

Zu diesem Zwecke haben sie schon die christlichen Fürsten und Potentaten Se. Päpstliche Heiligkeit und Ihre Römische Kaiserliche Majestät angerufen und bereits gnädigste Lizenz- und Kommendationsschreiben erhalten und durch ihren Vizekommissar P. Maxentius Braun auch den Kölner Erzbischof um die Kollektenerlaubnis und Empfehlung gebeten. Mit herzlichen und schmerzlichen Worten wird diese erteilt, damit nicht das Heilige Grab den Ketzern zum Raub falle. Die Sammlungen sollen in allen Kirchen des Welt- und Ordensklerus verkündigt und durch die Ortskommissare und Landdechanten „wiederumb unserm Hoffcaplan Ignatio Gräffinger, der Arichidiakonal-Stiftskirchen B. M. V. ad Gradus Dechanten als hierzu bestelltem Syndico, neben ordentlicher Specification überschickt werden" (a. a. O. Erlasse I 16).

Ein ähnliches Empfehlungsschreiben von seiten des Generalvikars Johann Andreas von Francken-Sierstorpff finden wir 1730, Nov. 20., für den Franziskaner P. Clemens Planck als Vizekommissar des Heiligen Landes, worin es heißt, daß die Sammlungen (wieder) zu senden seien an den Dechanten der Stiftskirche B. M. V. ad gradus Herrn Ignatius Graffinger „als hierzu besonders bestellten Syndicus Apostolicus". (Decr. impr. I 17.)

Von Pater Vizekommissar Clemens Planck besitzen wir auch noch ein von ihm bei den Erben Peter Theodor Hilden in Köln zum Druck gegebenes Plakat mit den schon oben 1722 genannten Abbildungen der heiligen Orte (im Stich) und Verzeichnis aller Orte im Heiligen Lande, zu deren Unterhalt die Almosen Verwendung finden sollen. Die Werbebriefe dieser Art wurden jedenfalls zur Veranschaulichung mit übersandt.

Dechant Ignaz Gräffinger wurde 1737 für seine Verdienste um das Heilige Land Ritter des Ordens vom Heiligen Grabe. Wir haben den Wortlaut der ihm nach Köln überbrachten Ernennungsurkunde wie auch Nachrichten über die in Köln vollzogene Feier seiner Ordensinvestitur. Wir werden noch darauf eingehen.

Von den Werbeplakaten, welche die Franziskanerkommissare selbst verbreiteten, liegen uns noch drei verschiedene vor. Das erste führt u. a. Päpstliche Kommendationserlasse an bis 1724, ein weiteres bis 1761 und noch eins bis 1769, woraus die Zeit ihrer Verwertung zu entnehmen ist, das erste gedruckt auf Anweisung (ad instantiam) des Vizekommissars des Heiligen Landes P. Clemens Planck, das zweite für P. Cyprian Palm als Generalkommissar des Heiligen Landes. (Erlasse I 16 Koll. I 13.)

Das dritte für den Generalkommissar des Heiligen Landes, der unbenannt ist.

Bei dem ersten zeigt der Stich am Kopfe des Blattes in mehreren Bildern die hauptsächlichsten heiligen Stätten in primitiver Anschauung und liegt der für 1730 genehmigten Kollekte bei (siehe Beilage 1).

Nr. 2 und 3 enthalten in der oberen Hälfte einen Stich in Barock, oben im Glorienkranz das Kreuz, darunter eine hohe romanische Kirche mit Säulenfassade und Kuppelturm, links die Verkündigung, rechts die Geburtsszene mit den Hirten, Engeln usw. Darüber das Wappen des fünffachen Jerusalemkreuzes und das der Franziskaner. Bei den beiden letzteren ist die Abbildung und der allgemeine Text derselbe. Beim vorletzten enthält das Verzeichnis „der Kirchen, Klöster, Residenzen und anderer heiligen Örtern, zu deren (!) obgedachtes Almosen angewendet wird", 21 Positionen, beim letzten deren 18 mit unterschiedlichem Wort-

aut bzw. Anordnung. Beide schließen mit den Worten: „Kürze halber und wegen Enge des Raumes andere heilige Örter zu geschweigen." Eins dieser Exemplare, und zwar das letzte, liegt hier bei (Beilage 2).

Für denselben Vizekommissar Clemens Planck liegt auch ein lateinischer Empfehlungsbrief des Erzbischofs Franz Georg (von Schönborn) von Trier, datiert Cärlich, den 19. Juli 1731, der die allgemeinen Gründe für eine notwendige Hilfe hervorhebt, und vier Monate hindurch den Aushang des Aufrufs an den Kirchtüren zur Erinnerung befiehlt (a. a. O. Koll. 1).

1748 richtete der Vizekommissar des Heiligen Landes, Pater Candidus Mayr, ein Bittgesuch an den Erzbischof, das noch vorliegt, worin er schreibt, „damit die den armen Franziskanern anvertrauten heiligen Orte, nicht, wie sie offenkundig in Gefahr sind, von barbarischen Völkern verwüstet werden und den dort weilenden Christen oder den Pilgern dahin die Freiheit genommen werde, müssen sie jedes Jahr den Türken einen ungeheuren Tribut leisten, den sie aber nur durch fromme Almosen bei den christlichen Völkern aufbringen können". Diese Sammlungen seien durch Päpstliche und Kaiserliche Ausschreiben empfohlen, und er müsse mich ihnen im heiligen Gehorsam unterziehen. Deshalb bat er den Erzbischof, in seinen ihm unterstellten Bistümern Köln, Münster, Osnabrück, Paderborn, Hildesheim die Kollekte durch einen gedruckten Erlaß zu verfügen, damit dieser von den Kanzeln verlesen und an den Türen der Kirchen angeschlagen werde. Die Bittschrift wurde bewilligt, und der Generalvikar entsprechend angewiesen, wie Ferdinand Graf von Hohenzollern aus der Bonner Geheimen Kanzlei unter dem Datum Poppelsdorf, den 10. Juli 1748, im Auftrage des Erzbischofs Clemens August mitteilen läßt. Für Jülich-Berg erhoben sich dann „Verdrießlichkeiten", die für dieses Gebiet die Kollektenanweisung anderer Stellen als die der eigenen Regierung verbot.

Aber die Ausfertigungen in dem ausgedehnten Maße liegen nicht vor, sondern nur die folgende für Paderborn.

1748, August 29., erließ Erzbischof Clemens August von Köln als Bischof von Paderborn durch seinen dortigen Generalvikar Bernard Ignaz Wydenbruck einen Hilfe-Aufruf für den Vizekommissar des Heiligen Landes, Pater Candidus Mayr, für eine offrige Sammlung in Kirchen und Häusern, die mit Spezifikation „zum Protokoll Unseres General Vicariats getreulichst und mit sicherer Gelegenheit" überschickt werden soll. (Koll. 1.)

1751, Januar 23., genehmigte der Generalvikar Joh. Andr. v. Franckenbersdorf wieder die Kollekte für die Franziskaner (Erl. I 16 f.) im

Heiligen Land. Der Ertrag der Kollekte soll wieder dem hierzu bestellten Syndicus Apostolicus Gräffinger geschickt werden. Bittsteller für die Sammlung war wieder P. Candidus Mayr.

In den zum Erzbistum Köln gehörenden Herzogtümern Jülich und Berg verbot der Herzog bzw. dessen Düsseldorfer Regierung von jetzt ab diese Kollekten, da die Genehmigung dazu von der Landesregierung zu erfolgen habe. Gegen diese Erweiterung kirchenpolitischer und absolutistischer, landesherrlicher Ansprüche erhob natürlich der Erzbischof zur Behauptung seiner alten geistlichen Jurisdiktionsrechte mehrfach lebhaften Einspruch, allerdings ohne zum klaren Ende zu kommen, wie wir weiter unten noch sehen.

Vom „Generalkommissar des Heiligen Landes", P. Cyprian Palm, liegt dann wieder ein Werbebrief vor, der die päpstlichen Empfehlungen bis zu Clemens XIII. vom 13. Mai 1761 benennt und in seiner oberen Hälfte den Stich mit der heiligen Grabeskirche und alle im Heiligen Lande zu unterstützenden Orte aufzählt. Danach scheint Palm nach genanntem Jahre wieder seine Kollekte gehalten zu haben, ohne daß nähere Akten darüber vorliegen.

Wiederum ergeht am 30. Mai 1755 vom Generalvikar P(eter) Gerwin von Francken-Sierstorpff ein Anschlagspatent für die Franziskanermission im Heiligen Lande an die Geistlichkeit zur Verkündigung und Empfehlung, deren Ertrag einen Monat nach Ablauf der Bewilligungslizenz durch die Ortskommissare oder Land-Dechanten dem Weihbischof (dem Oheim des Ausstellers Franz Kaspar v. Fr.-S.) als dem hierzu besonders bestellten Syndicus Apostolicus zugehen soll.

Die Bittschrift der beiden Vizekommissare P. Constantin Katzen und Coloman Stegmann, ebenso die Anweisung des Erzbischofs durch die Hand des Hofrats Frhrn. von Metternich und das große Plakat mit dem Stich der Grabeskirche (nach der Druckplatte zu dem Bilde Nr. 2 oben) nebst der Reihe der im Heiligen Lande unterstützten Stationen, das die beiden genannten Patres hatten neudrucken lassen. (Prot. Vic. u. ob. Dat. Beil. 78.)

Die Namen der Kollektanten weisen meist darauf hin, daß sie der deutschen Sprache wohl mächtig waren.

1765, Juli 6., erteilt der Kölner Generalvikar von Horn-Goldschmidt namens des Erzbischofs Maximilian Friedrich (von Königseck) den beiden Vizekommissaren des Heiligen Landes, PP. Coelestinus Pauer und Regulatus Höger, einen gedruckten Empfehlungsbrief für die Sammlung in allen Klöstern, Stiftern und Pfarreien. Diesmal wird als Eingangsstelle für den Ertrag

„neben ordentlicher Specification" der Kölner Suffragan oder Weihbischof „als hierzu besonders bestellter Syndicus Apostolicus" benannt.

Dann liegt noch einmal der Werbebrief für Sammlung von freiwilligen Beihilfen für das Heilige Land, der die päpstlichen Empfehlungen bis zu der des zur Zeit regierenden Papstes Clemens XIV. vom 12. Juli 1769 vor, der die gleiche Abbildung und Text wie der obige von P. Cyprian Palm hat, aber nur i. a. die Unterschrift des Generalkommissars des Heiligen Landes trägt. Sonach scheint es, daß die Kollekten in hiesigen Landen etwa alle vier bis fünf Jahre stattgefunden haben.

Wie der Papst als Oberhaupt, so erließen auch die Kaiser als Beschützer der Christenheit solche Patente für das ganze Reich, so z. B. Kaiser Joseph I. 1706, Febr. 24., und alle Dekrete seiner Vorgänger zugunsten des Heiligen Landes erneuernd Kaiser Karl VI. 1714, Januar 5., (Koll. Nr. 2).

Auf diese wie auch die päpstlichen Empfehlungsausschreiben beriefen sich in ihren Werbebriefen die Kollektanten wie auch die deren Bittschreiben erfüllenden bischöflichen Aussteller. Der Kölner Erzbischof erließ sie für die ihm in unserer Zeit unterstehenden verschiedenen Bistümer. Das Erzbistum Köln deckte sich nicht mit dem Kölner Kurfürstentum oder Erzstift und umfaßte auch Gegenden anderer Territorialherren. Die sich steigernden kirchenpolitischen Ansprüche der letzteren sahen mit der Zeit wie in anderen Erlassen alter erzbischöflicher geistlicher Jurisdiktion auch in denen über kirchliche Kollekten Eingriffe in ihre absolutistisch sich auswachsenden landesherrlichen Gerechtsame. „Solche willkürliche Beisteuer (es handelt sich um diese Zeit neben der Palästinakollekte auch noch um eine solche vom Erzbischof angeordnete Kollekte für den Bau einer katholischen Kirche in Berlin) gehörte nicht ad jura episcopalia, sondern ad regalia Principis territorialia", wie sie behaupten. (Koll. 7.)

So kam Kurpfalz auch zu einem Verbot der Palästinakollekte von 1751, worin es heißt: „ob Wir zwar von selbsten gnädigst geneigt sind, in unbedenklichen Vorfallenheiten Unsere Landesfürstliche Verwilligung dahin miltest zu ertheilen, wan in hiesigen Unseren Hertzogthümern freywillige Beysteuren gesamlet werden, so wollen Wir doch auf auswärtige anmaslige Verordnungen, wie darob zum Behuff der heyliger Örther in Palästina jüngsthin ein Beyspiel gewesen, solches keineswegs geschehen laßen." Den Pfarrern bzw. Dechanten wurde unter Strafe des Arrestes auf ihre Einkünfte die Kollekte verboten und die Einsendung des Ertrages nach Düsseldorf und, soweit er schon nach Köln abgegangen war, dessen Rück-

forderung befohlen. Dieser ungewöhnliche Eingriff in die seit alters herkömmliche kirchliche Jurisdiktion des Erzbischofs seitens der Düsseldorfer Regierung, die auch die Pfarrer und Dechanten in bedenkliche Pflichtenkollision und Gefahr großen Schadens brachte, führte zur Beschwerde des Kölner Kurfürsten beim Pfalzgrafen (AEK Akten Düsseld. Reg. III 9). Und der Generalvikar, an den sich die Pfarrer um Verhaltungsanweisungen wandten, wie auch an den Syndikus des Heiligen Landes, Dechant Gräffinger, rieten, die Angelegenheit bis zur Erledigung der Beschwerde des Erzbischofs zur Verteidigung seiner Jurisdiktions-Gerechtsame auszusetzen. Es scheint nicht, daß diese Jurisdiktionsdifferenzen, die sich auch über Besteuerungen damals erhoben, ausgeglichen worden sind, denn noch nach Jahren erklärte Kurpfalz noch seinen Standpunkt in der Verordnung vom 19. 4. 1751 als für sich maßgebend (a. a. O. III 10).

Zu solchen allgemeinen Sammlungen für das Heilige Land, soweit die Franziskaner dessen Hüter waren, kamen aber auch noch gelegentlich andere zu besonderen Zwecken und Bedürfnissen in den orientalischen Ländern.

So z. B. eine Genehmigung des Generalvikars de Reux 1715 für die Barfüßermönche von der Heiligsten Dreifaltigkeit in Wien zur Abhaltung einer Kollekte für den Loskauf von Christen, die in türkische Gefangenschaft und Knechtschaft geraten waren. Die Barfüßermönche hätten seit ungefähr 24 Jahren, solange sie in der Vorstadt Wiens lebten, ungefähr über 1000 Christen dem Joch der Türken und Sarazenen entrissen und in die Freiheit zurückgeführt. Für diese Werke der christlichen Liebe habe der Kaiser ihre Almosensammlung im Reich empfohlen, wie es jetzt auch der Generalvikar tat (Prot. Vic. 16. Nov. 1715 Beil. 97). Ein neuer Erlaß erging auf Anweisung des Erzbischofs nochmals, als die Kollektanten angekommen waren, am 25. Januar 1716 (Beil. 16 u. Koll. 2b). Es wird in dem letzteren besonders erwähnt, daß die Türken damals die (bis dahin der Republik Venedig gehörende) Halbinsel Morea (Peloponnes), den Teil Griechenlands, der durch den Isthmus von Korinth vom Norden getrennt ist, erobert und viele tausend Einwohner in die elendeste Sklaverei entführt hatten.

Ähnliche Sammlungen wurden noch genehmigt 1723 (Koll. 2c u. Erlasse I 16d), ferner 1732 (Erl. I 17e) und 1761 (Koll. 12).

Noch Kollekten ganz besonderer Art wurden bewilligt am 17. Sept. 1729 (Erl. 1 16e, Koll. 2d) von seiten des Generalvikars Joh. Arn. de Reux für „Herrn Joannes Abdallah Phaadt, Deputierten deren Armen und sehr betrangten Melchitischen Catholischen

Christen in Syria und Palästina", infolge kaiserlicher und kurfürstlicher Empfehlung. Der Bittsteller habe zu erkennen gegeben, „welchergestalt erwähnte Christen von denen Türken und anderen des Christ-Catholischen Nahmens Feinden sehr große Betrangnussen, schwäre Verfolgungen erleyden und denenselbe schier ohnerträgliche Tributen zur Erhaltung des Catholischen Glaubens erlegen und beytragen müsten". Die Kollekte sollte nach der Genehmigung des Erzbischofs vom 16. laufenden Monats „in hiesiger Stadt und gantzem Erzstift Cöllen bey vermöglichen Stiffteren, Abteyen und Clöstern sowohl als übrigen Geist und Weltlichen Vorstehern und Unterthanen" abgehalten werden, und, da der Bittsteller sie unmöglich an allen Örtern des Erzstifts vornehmen könne, sollen die Dechanten, Landdechanten und Pfarrherren „obiges Anliegen dem Volk von den Cantzlen nachdrücklich vorstellen und zur Beysteuer ermahnen und an hiesiges Vicariats Protocollum einschicken".

Die Melchiten sind die mit der katholischen Kirche wiedervereinigten oder unierten Griechen, hauptsächlich in Galiläa.

Auf besondere Anweisung des Erzbischofs Joseph Clemens vom 27. Mai 1722 erteilte der Generalvikar de Reux eine Kollekte den beiden Maroniten-Geistlichen des Ordens des heiligen Abts Antonius, nämlich dem Matthäus von Bethlehem und Jakobus von Aleppo, die auf dem Berge Libanon in Assyrien unter dem Türkenjoch leben, zum Wiederaufbau ihres uralten Klosters, das vor drei Jahren „durch überhäufigen Schnee und Wasserguß gäntzlich ruiniret, in maßen die aldahsige Geistliche, so sich kaum salviren konnen, anderwerts zu refugiren genöthiget". Den unter steter Verfolgung der unchristlichen Araber leidenden, dazu unter schweren nach Tripolis zu zahlenden Türkentribut von ihrer Hände Arbeit kümmerlich lebenden und sich mit Kräutern ernährenden Mönchen und katholischen Glaubensgenossen müsse durch Almosen geholfen werden (Prot. Vic. Juni 1. Beil. 60).

Für die Maronitenmönche vom Berge Libanon (Koll. 4) trug Erzbischof Clemens seinem Generalvikar Johann Andreas Francken von Siersdorff am 6. August 1733 wieder eine Kollektenerlaubnis auf. Die Bittsteller waren P. Josephus Ziat, Procurator Generalis, und P. Emanuel Alipius, Ordinis S. Antonii Magni Congregationis Montis Libani. Am 25. 6. 1734 verfügte derselbe Erzbischof im gleichen Sinne, und zwar für sein kölnisches Erzstift wie auch für seine Stifter Hildesheim, Paderborn, Münster und Osnabrück, „indeme sich gedachte P. P. nun solcher Erlaubnuß wegen ihnen zugestoßener Unpäßlichkeit nicht haben bedienen können, sie auch beförchten, zumahlen der Teutschen Sprach nicht kundig, wenig zu bekommen". Deshalb sollte auf Anweisung

des Generalvikars den Landdechanten aufgetragen werden, die Kollekte in allen Pfarrkirchen verkündigen zu lassen, Sammler zu bestellen, worauf der Ertrag den Patres zugestellt werden sollte. Darauf schrieb der Generalvikar am 3. Juli zurück, die Patres hätten keine Empfehlungen der Propaganda-Kongregation vorzuweisen, die doch zur Vermeidung steter betrügerischer Absichten nach dem beiliegenden Dekret genannter Kongregation nötig seien. Deshalb habe er die Anweisung des Erzbischofs noch nicht ausführen können, bevor er gemäß seiner Amtspflicht darüber Genaueres zu berichten wußte, u. a. daß der Antrag sich nur auf die Wiederherstellung der in der Nachbarschaft des Berges Libanon gelegenen Kirchen stütze. Das sei angesichts des betrüblichen Zustandes so vieler Kirchen im eigenen Lande hervorzuheben, und er stelle diesen Sachverhalt dem Erzbischof zur Entscheidung anheim. Am 5. Juli bereits antwortete der Erzbischof, der Einwand erscheine ihm nicht so stichhaltig, da zuvor das Für und Wider in dieser wichtigen Sache so reiflich erwogen sei, daß seine Anordnung bestehe und unverzüglich auszuführen sei. Unter dem 9. Juli stellt Francken-Siersdorff die Kollektenempfehlung dann aus, worin er „authentische Vorschreiben und Testimonia" der Petenten (durchstrichen ist: Ihro Römisch Kais. und Königl. Cathol. Majestät alß Ihro Churf. Durchlaucht zu Cöln unseres gnädigsten Herrn) erwähnt und daß sie „wegen der Türkischen Tyrranney bereits etliche Klöster verlaßen müßen oder aber in solch üblen Stand gesetzt worden, daß wegen Abgang der Lebens-Mittelen nit nur in die größte Armuth verfallen, sondern auch die vorhero ihrem Instituto gemäß den Frembden, sowohl Christen als Ungläubigen, erwiesenen Werk der Liebe nit mehr fortsetzen könnten".

Daß auch wohl eigenmächtige oder zweifelhaft begründete Sammlungen abgehalten wurden, ersehen wir 1734 aus folgendem Druckblatt (Koll. 4a): „Meine Herren und Dames etc. Glaubet mir, andächtige Seelen, daß, nachdem ich D. Bonifacius Benedictus, Ertz-Priester des geheiligten Landes, sonsten Terra Sancta genannt, mich unterstanden, in Gesellschaft meines Bruders und noch eines anderen zu Ehren unseres Allerhöchsten eine Kirch zu erbawen, als wurden wir darüber ergriffen, dem einen wurde so dan das Haubt abgeschlagen in meiner Gegenwart, der andere wurde in Ketten und Bande gefesselt und in einen Kercker geworffen und, wan ich mich nicht mit der Flucht salviret hätte, würde mir ein gleiches Schicksal begegnet seyn und ware ich in Gefahr meines Lebens; als gelanget meine demüthigste bitt, Ihr wollet aus Christlicher Barmhertzigkeit mit meinem jetzigen Stand ein Mitleyden haben und mir bey dermahliger Nothdurfft mit einer beliebigen Beysteuer an Hand gehen, umb also auch meinen geliebten Bruder aus seinen schmertzlichen Banden und

finsteren Kerker erretten zu können." Darunter in Kleindruck lateinisch: von seiten des Hochwsten Herrn Apostolischen Nuntius und des General Vikars (genehmigt?). Der Pastor von St. Kolumba notiert darauf: 1734 in der Fasten am Sonntag vor dem Feste des hl. Joseph und am 2. Sonntage nach dem Feste zelebrierte er in St. Kolumba. Das Meßbuch war in syrischer Sprache vom Papst Clemens V. und Kardinälen approbiert. Der Pastor scheint das Blatt dem Generalvikar vorgelegt zu haben zur Prüfung der Richtigkeit der Angaben.

1742 wurde eine Kollekte angeordnet für die Kathedrale (Naxopariensis) (Erl. I 171, Koll. 15) des Erzbistums Naxos-Paros im Archipelagus.

Als die Zykladen, das sind die 60 Eilande um Delos im Ägäischen Meere nördlich von Kreta durch die Kreuzzüge wieder katholische Bischöfe erhalten hatten, wurde neben Rhodos auch Naxos lateinische Metropole und, nachdem Rhodos seit der Eroberung durch die Türken im 16. Jahrhundert eingegangen war, die einzige Metropole auf den Inseln des Archipelagos für die Kirchenprovinz der Zykladen. Naxos ist die größte Insel der Zykladen und seit Mitte des 5. Jahrhunderts Bischofssitz. Dieses Bistum wurde später mit dem der Insel Paros, das schon vor der Mitte des 5. Jahrhunderts entstanden war, vereinigt, und beide wurden als Paronaxia zur Metropole erhoben. Nach manchen Schicksalen durch das östliche Schisma und die Türken entstand die lateinische Metropole Naxos im 14. Jahrhundert wieder, und der Metropolit wurde sogar Primas des Ägäischen Meeres. 1627 gründete der Jesuitenorden dort die erste Niederlassung, 1641 auch auf Paros, woher die Missionierung auf den Inseln einen neuen Ausgang nahm. Naxos und Paros bleiben die Hauptorte. Der Erzbischof in Naxos hat seine Kathedrale in Naxos zu Ehren Mariä Reinigung und ein Kanonikerkapitel daran.

Ein besonderer Fall der Bewilligung einer persönlichen Unterstützungssammlung, die kulturgeschichtliches Interesse hat, ist 1696, Januar 2., verzeichnet. Es heißt da: Der hochwürdigste Herr „Thomas Vardagist de Vanant Archiep. Goestanensis" aus Groß-Armenien (ex Maiore Armenia), ein Grieche, der mit der Römischen Kirche in Gemeinschaft steht, hat auf einer unermeßlichen Reise zu Wasser und Lande unsere Europäischen Länder erreicht. Er hatte die Absicht, durch die in Armenien noch unbekannte Buchdruckerkunst eine bessere Kenntnis des katholischen Glaubens einzuführen und ihm dort im genannten Reiche weiteren Anhang und Ausbreitung zu ermöglichen. Er wurde aber von einem spanischen Kaufmann aus Biskaya, der ihm nach Empfang der halben Kosten für die Anfertigung der armenischen Typen zu liefern verpflichtet war, getäuscht und betrogen, und ist so dahin

geraten, daß er Mittel zu sammeln gezwungen ist. Zu dem Ende erhielt er ein Empfehlungsschreiben (Prot. Vic. u. ob. Dat.).

Die Vorsicht im Handel, die den Orientreisenden so sehr empfohlen wird, ist also oft auch in Europens übertünchter Höflichkeit am Platze gewesen.

Massenhaft aber sind besonders die Niederschläge, welche in deutschen Landen die vier Jahrhunderte währende Türkengefahr hinterlassen hat, so daß sie sogar für alle Zeiten im deutschen Volkstum ihre Narben und Spuren in Brauchtum, Kunst und Dichtung aufweist (s. Georg Schreiber, Volk und Volkstum, 3. Bd. 1938). Wien mußte binnen 150 Jahren zwei schwere Belagerungen und Verwüstungen seines Nachbargebietes durch türkische Heere erdulden. Davon schlugen die Wogen von der Donau zum Rhein. Die Abwehr des europäischen und christlichen Erbfeindes von damals erforderte gewaltige Maßnahmen an kriegerischem Aufgebot und an Türkensteuern. Gegen die Türkengefahr rief die Türkenglocke von den Türmen zu Gebeten und Bittgängen in allen Bistümern, und von den Kanzeln ergingen die Aufforderungen der christlichen Obrigkeiten zur Hilfe und Beisteuer an das Volk, bis der Feind endlich gebändigt war.

Wie hat das Volk des christlichen Europas mitgebetet in den Zeiten der Gefahr und mitgejubelt bei den Meldungen der Erfolge der christlichen Heere, wenn die Obrigkeiten und die Bischöfe zu Bitt- oder Dankgottesdiensten aufriefen, so z. B. bei dem großen Siege über die Türken vor Wien 1683.

So bewahren unsere Erzbistumsprotokolle noch die Bischöflichen Anordnungen aus Anlaß der weiteren Siege in Ungarn unter dem 29. Nov. 1685, für die fortschreitenden Erfolge 16. Febr. 1686, für den glücklichen Ausgang der Eroberung von Buda (Ofen), des Schlüssels des Osmanischen Reiches, 16. Sept. 1686, eine große Danksagungsfeier im Dom bei deren Erfolg 13. Sept. 1686. Buda ward am 2. Sept. 1686, nachdem es 145 Jahre dem Halbmond unterworfen gewesen, unter dem tapferen Kurfürsten Max Emanuel von Bayern nach zweijähriger Belagerung berannt und siegreich gestürmt, dann 1688, 6. Sept., durch desselben Max Emanuel Heer Belgrad erobert.

So begleitete das Volk mit innigster Anteilnahme die schweren Entscheidungskämpfe um den christlichen Osten bis hin zu den Siegen des Prinzen Eugen. So wurde zu dessen großem Sieg bei Peterwardein am 5. Aug. 1716 durch Erlaß des Erzbischofs Joseph Clemens vom 25. Aug. eine große Dankfeier im Dom am 30. Aug. gehalten, wo schon so viel Zeiten der deutschen Geschichte in tiefer Not oder starker Erhebung ihren Widerklang gefunden haben. Die weiteren Kämpfe der völligen Befreiung

Ungarns, die Eroberung der Festung Temesvar und schließlich der entscheidende Sieg Prinz Eugens bei Belgrad am 16. Aug. 1717 gegen die sich zum letzten gewaltigen Widerstande aufbäumende Türkenmacht riefen noch öfters das Volk auf an die heiligen Stätten ihrer Kirchen, wie der Erzbischof am 4. Okt. 1716 (Prot. Vic. Beil. 72 u. 90) schrieb: zur Auffrischung der geistigen und opferwilligen Kräfte im Vaterlande bis zum Höchsten. Der Eindruck des herrlichen Endsieges aber war gewaltig und hielt Jahrhunderte nach, und selten kam ein Volkslied tiefer aus der Volksseele als das vom Prinzen Eugen.

2.

Eine Grabesritter-Inauguration in Köln 1737

I.

Dr. Ignatius Gräffinger, Erzbischöflicher Großsiegler, Präses des Erzbischöflichen Priesterseminars, Dechant des Stiftes Maria zu den Staffeln 1717 bis 1755, Pfarrer an St. Johann Evangelist auf dem Domhofe seit 1700, Kurfürstl. Geheimer Rat, Protonotarius Apostolicus, 1737, März 23., Ernennung zum Ritter des Heiligen Grabes in Jerusalem. Die Ernennungsurkunde hierüber vom Guardian der Franziskaner in Jerusalem nebst Verzeichnis der Privilegien dieses Ordens ist noch in notariell beglaubigter Abschrift vorhanden. Gräffinger hatte schon vorher Verdienste um das Heilige Land. Er hat in der Ernennung zum Ritter des Heiligen Grabes den Titel „Apostolischer Syndikus des Heiligen Landes", der als solcher also die Interessen des Heiligen Landes in dem Kölner Erzbistum und bei der Kirchenverwaltung zu vertreten und zu regeln hatte. Auch die Sammlungen von Geldmitteln gingen durch ihn nach Palästina. Von dort kamen öfters Franziskaner als Vizekommissare, um die Kollekten abzuhalten oder durch die kirchlichen Stellen organisieren zu lassen. — Wir haben oben gehört von den Empfehlungs-Dekreten des Erzbischofs oder seines Generalvikars für derartige Kollekten. Diese Empfehlungen wurden im Druck verbreitet und in solchen Plakaten wohl an die Hauptkirchen verschickt und angeschlagen. Gräffinger erscheint darin als Empfänger schon 1711 erstmalig als Syndikus des Heiligen Landes für das Erzstift Köln. Dechant Gräffinger hatte den Wunsch, seine Tätigkeit für das Heilige Land auch mit der Erlangung der Ritterwürde des Heiligen Grabes zu krönen, fand aber keine Gelegenheit, sie sich durch persönliche Anwesenheit am Heiligen Grabe zu erwerben. Für solche Fälle bestand seit dem 17. Jahrhundert das Entgegenkommen, die Ritterwürde auch durch einen Stellvertreter dem Kandidaten zu übertragen. Vgl. im vorigen Palästinaheft 24—27, 1940 im Art.

von Dr. Valmar Cramer, und die hier S. 189 f. wiedergegebene Ausfertigung der stellvertretenden Ernennung finden wir in unserem Verleihungspatent fast wörtlich eingefügt. So geschah es auch 1737 bei Gräffinger. Der Aussteller des Patentes der Ernennung zum Ritter des Heiligen Grabes für Gräffinger 1737 ist Frater Angelicus de Gazolo, Franziskaner der strengen Observanz der italienischen Franziskanerprovinz Bononia, Lektor der Theologie, Mitglied (Responsalis, Vertreter) der heiligen Kongregation der Glaubensverbreitung, Präfekt der Missionen Ägyptens und Zyperns, Missionar und Apostolischer Kommissar für den Orient, Kustos des ganzen Heiligen Landes, Guardian des heiligen Berges Sion und des Heiligen Grabes Jesu Christi. Ausgehend von der schicksalsreichen christlichen Vergangenheit Palästinas schildert er, wie die Franziskaner durch päpstliche Vorsorge Wächter des Heiligen Grabes wurden, und wie durch die Kreuzritter der Orden der Ritter des Heiligen Grabes entstand. Er betont, daß Gräffinger den heiligen Orten schon so viel Gutes durch seine Sorge und Liebe zum Lande unserer Erlösung erwiesen, daß er, da er wegen seiner vielseitigen Arbeiten nicht selbst zum Heiligen Lande pilgern konnte, um das Rittertum des Heiligen Grabes gebeten habe. Mit der Vermittlung seiner Bitte beim Guardian in Jerusalem hatte er den Sekretär des Heiligen Landes in Jerusalem, Antonius de Luca, beauftragt. Dieser sein Prokurator empfing dann auch für ihn die Ernennung und die darüber ausgestellte, vom genannten Guardian und vom Prosekretär des Heiligen Landes, Angelus de Biturzia, unterschriebene und besiegelte Urkunde vom 23. März 1737. Die notarielle Beglaubigung der vorliegenden Kopie ist vom Notar Johann Hermann Joseph Werren in Köln vom 25. Januar 1749, als die Urkunde bei Ausübung einer der darin gegebenen Vollmachten inseriert wurde.

Danach hat die Ernennungsurkunde mit ihren mannigfachen persönlichen Angaben und rechtlichen Begründungen (für die zum Teil heute anfechtbaren historischen der frühesten Zeit des Ordens verweise ich auf Palästinaheft 1940, S. 139 f.) folgenden Wortlaut:

Frater Angelicus de Gazolo, Ordinis Minorum Observantiae S. P. N. Francisci, Lector Theologus, almae observantis Provinciae Bononiensis Pater, Sacrae Congregationis de propaganda fide Responsalis, Missionum Aegypti et Cypri Praefectus, in partibus Orientis Missionarius et Commissarius Apostolicus, Totius Terrae Sanctae Custos, Sacri Montis Sion necnon Ss^{mi} Sepulchri

D. N. J. Christi Guardianus ac Servus, Universis ac Singulis Christi fidelibus praesens hoc Nostrum Privilegium inspecturis et lecturis Salutem in Domino et Pacem Sempiternam.

Ex antiquissimis gestorum Monumentis tenemus invictissimos Heroes Carolum Magnum Imperatorem semper Augustum, Sanctum Ludovicum Gallorum Regem ac alios quam plurimos Christianae Religionis magnanimos Reges ac Principes honoris Dei, orthodoxaeque fidei nedum Zelatores, verum etiam Strenuissimos Defensores sese bonaque propria Deo immortali — Voto jam praemisso — Sponte obligasse et mancipasse fortissimosque Viros diversis temporibus creasse Equites, ad hunc dumtaxat finem, ut nefariis devictis Saracenis Sanctam Jerosolymorum Urbem, gloriosissimumque D. N. J. C. Sepulchrum libere custodire valerent, quare cum inter alias Christianorum Principum contra praefatos infideles demandatas Expeditiones sub praeclaro Duce Godefrido de Bullion Trecentorum millium ab Urbano XI. S. R. P. Signatorum Militum Comparato Exercitu anno 1099 hostibus gloriose superatis Sancta Jerosolymorum Urbs ab infidelium imperio fuit soluta et tunc summopere Equestris haec effloruit Dignitas. Capta igitur S. Civitate unanimi ejusdem exercitus consensu in primum Jerosolymorum Regem acclamarunt, qui et statim ardenti, quo flagrabat, animo gloriosissimum Resurgentis Domini Mausolaeum in Suam habere voluit Custodiam ejusque SS. Sepulchri Equestrem Ordinem sub certis quibusdam regulis et Constitutionibus innovavit ac plurimos illustres Viros Equites et ejusdem Ordinis Milites creavit et quinque rubeis Crucibus in Scuto argenteo obsignavit, decernens imposterum, ut eas Vestibus appositas tam in bello Principumque Aulis, quam in quorumcumque fidelium Coetibus deferre tenerentur, Constitutionum vigore Cap. 29. Ast iterum ab infidelibus (pro dolor) Capta Jerosolyma cunctisque ab Asia pulsis Catholicis Sacer hic Equester Ordo sopitus extinctusque pene remansit, donec per devotissimum Utriusque Siciliae Regem Robertum anno 1313 magna cum Difficultate maximisque Sumptibus ab Aegypti Sultano obtenta fuit pro Seraphicae Religionis familia in Sacri Montis Sion Coenobio ac praegrandi SS. Domini Sepulchri Templo commorandi facultas. Alexander, postmodum P. P. VI., qui equites huiusmodi potestatem creandi apud Sedem Apostolicam residere voluit, cujus quidem Nobilissimi Reges,

Eximii, Magistri ut Erectores ita et Rectores fuerunt ad inchoandam nedum huius militaris instituti. Jam vero abolitam memoriam, verum etiam ad augendam Christi fidelium pietatem eorumque animos pro SS. Locorum recuperatione exacuendos Sacri Montis Sion Guardiano ejusque Vicario Generali ejusdemque Successoribus pro tempore existentibus anno Christi 1496 huiusmodi Milites et SS. Sepulchri Equites — ut olim — creare et instituere sponte concessit et decrevit idem Leo P. P. X. anno 1518 die 4. Febr. approbavit et sancivit, idque et quamplurimi alii Summi Romani Pontifices confirmarunt, ultimo tandem Benedictus XIII. eandem ob causam anno 1727 quinto Nonas Martii idem approbavit, confirmavit et in perpetuum annuit, quod quidem sane adeo foeliciter in praxin semper executum est, ut dehinc milites et SS. Sepulchri Equites quamplurimi creati fuerint et ad praesens usque creentur.

In quorum Numerum (Equitum SS. Sepulchri) R^mus Eximius ac Ampl^mus Dominus D. Ignatius Gräffinger, SS. Theologiae Licentiatus, Proto-Notarius Apostolicus, Decanus ad Gradus B. M. V., Syndicus Apostolicus Terrae Sanctae, praefati quidem Ordinis Laurea decorari et insigniri Splendoribus Summopere deferre cupit, ast, quia a variis ipse praepeditus Negotiis Rev^dum Patrem Antonium de Luca, T. S. (Terrae S.) Secretarium, Suum per Litteras instituit Procusatorem, qui coram Nobis tamquam eius legitimus Procurator personaliter comparuit et ostensis necessariis attestationibus de Jure requisitis ejusdem R^mi et Ampl^mi Domini D. Ignatii Gräffinger Sindici Terrae Sanctae Desiderium exposuit enixeque pro Viribus nos exoravit ac humiliter petiit, quatenus eundem Dominum praefatum gloriosissimi D. N. J. C. Sepulchri Militem et Equitem crearemus — Nos igitur piis eius Precibus intenti justisque Supplicationibus inclinati solerti indagatione circa ea, quae ad Catholicae fidei Puritatem et Zelum spectant, prius facta et diligenti inquisitione super his, quae ex antiquissimis Legibus in Vero Christi Milite requirebantur, jam habita, eundem in Omnibus idoneum habilemque reperimus, obquae et ardentem ejus Charitatem erga hae SS. Nostrae Redemptionis Loca recuperanda et tuenda necnon et in orthodoxam fidem augendam praefata nobilissima antiquissimaque Militari et Equestri Dignitate ipsum insigniri et condecorari duximus — Quapropter Comparente praenominato Rev^do Patre Antonio de Luca, Terrae Sanctae Secretario, ejus legitimo Procuratore electo, ejusdem Vice Sacrum Equestrem et Militarem Ordinem et

Habitum suscipiente, praemisso Voto et Juramento ac servatis omnibus, quae juxta dicti Ordinis leges et Statuta servanda, Apostolica Authoritate, qua in hac parte fungimur, eundem Rev^mum Ex. et Ampl. D. D. Ignatium Gräffinger SS. Th. Lic. Proto-Not., Apost., Decanum ad gradus B. M. V., Syndicum Apostolicum Terrae Sanctae, SS^mi Redemptoris Nostri Dei Dei Sepulchri Militem et Equitem creavimus ac quinque rubris Crucibus de more Solemni in proprio eodemque loco SS. D. n. J. C. Sepulchri insignivimus et condecoravimus, sicut per hoc praesens nostrum Privilegium tali Dignitate insignitum et condecoratum Nominavimus, Declaramus, Publicamus et Confirmamus cum singulari potestate deferendi eas tam publice quam privatim et pro Jnsignibus et Vexillis utendi necnon omnibus et singulis Privilegiis et Indultis, Gratiis, Immunitatibus et Indulgentiis, quibus Caeteri huiusmodi Equestris Ordinis Milites gaudent vel imposterum gaudebunt et potientur. In quorum Omnium et Singulorum fidem praesens hoc Nostrum Privilegium confirmantes propria manu subscripsimus et majori gloriosissimae Resurrectionis Dominicae pendente Sigillo munitum et roberatum expediri mandavimus. Datum Hierosolymis apud S. Salvatorem Die 23. Mensis Martii anno ab orbe Redempto 1737.

Privilegia Equitibus S^mi Sepulchri a S. R. Pontificibus, Imperatoribus et Regibus Christianis concessa.

I° Equites S^mi Sepulchri praecedere debent reliquos Cuiuscumque Ordinis seu militiae exceptis aurei Velleris vulgo de la Toison d'or.

II° Possunt legitimare eos, qui ex legitime Matrimonio non sunt nati, et mutare nomen baptismale et arma seu Stemmata condere.

III° Possunt Notarios creare.

IV° Bona Ecclesiastica pro tuenda Christi Fide, et si uxorati sunt, possunt retinere sine Praejudicio Ecclesiae.

V° a Vigiliis Tempore belli sunt exempti, et ab Hospitio Militum.

VI° Ab omnibus Gabellis et Tributis sunt exempti ubique locorum tam Vini quam Cerevisiae et aliorum.

VII° Corpus Patibulo suspensum, si in via repererint, exempto gladio praescidere possunt et ut Sepulturae mandetur imperare; ac indui possunt Sericis et holosericis, et huiusmodi Vestibus sicut Caeteri Equites et Doctores.

Frater Angelicus de Gazolo Sacri Montis Sion Guardianus et Custos Totius Terrae Sanctae L. S.

De Mandato P. S. R^mi Fr. Angelus de Biturzia Terrae Sanctae Pro-secretarius L. S.

Zu den Privilegien des ernannten Grabesritters gehörte unter Nr. 3 auch das, Notare zu ernennen. Wir haben den Wortlaut einer solchen Ernennung vorliegen und wissen, daß Gräffinger auch sonst noch von dieser Vollmacht Gebrauch gemacht hat.

Unter dem 25. Januar 1749 ernennt Gräffinger in einer Urkunde, der die Ernennung zum Ritter des Heiligen Grabes von 1737 mit den verliehenen Vollmachten, wie gesagt, eingefügt ist, den Johann Peter Cramer aus Pfaffendorf (Eltern Peter und Anna Maria Schmitz), „zum öffentlichen Apostolischen und Kaiserlichen Notar mit den üblichen Fakultäten", mit der Überschrift: „Ignat. Gräffinger Eques SS^{mi} Sepulchri D^{ni} Jesu Christi m. pr.", mit einem Papiersiegel mit Umschrift, und der des Apost. u. Kais. Notars Joh. Herm. Joh. Werren und dessen kleinem Papiersiegel, der, wie bereits bemerkt, die authentische Abschrift 1749 beglaubigte.

Ignatius Gräffinger Sanctissimi Sepulchri D. N. J. Christi Eques, Sacrae Sedis Apostolicae Proto-Notarius, Ss^{tae} Theolog. Licentiatus, Archidiaconalis Collegiatae B. M. V. ad Gradus intra Coloniam Praepositus et Decanus, Archidiaconus Tremoniensis et Hammonensis, Ser^{mi} et Rev^{mi} Archi-Eppi et Principis Electoris Colon. Consiliarius Ecclesiasticus, Curiae Archi-Eppalis Col. Sigillifer Major, Pastor ad S^{tum} Joannem Evangelistam, Syndicus Apost. Terrae Sanctae necnon Venerabilis Collegii Pastoralis intra urbem (Col.) Camerarius et Praeses.

Universis et Singulis, quorum interest, Notum facimus et attestamur per praesentes nobis alias ex Sancta Urbe Jerosolimitanâ Litteras patentes gratiose concessas fuisse sub sequente Verborum Tenore videlicet:

(Hier folgt inseriert die oben wiedergegebene Urkunde seiner Ernennung zum Ritter des Heiligen Grabes v. 23. März 1737. Möglicherweise ist die Erhaltung der folgenden Urkunde der Ernennung zum Notar von 1749 der einzige Grund der Überlieferung des Textes des Grabesritter-Dokumentes.)

Cum itaque postmodum pro Parte Dni Joannis Petri Cramer ex Pfaffendorf, legitimo thoro honestisque Parentibus ac Conjugibus scil. Petro Cr. et Anna Maria Schmitz procreati, Nobis fuerit humillime Supplicatum, quatenus eundem in Vim praeinsertarum Litterarum in publicum Notarium Apostolicum et Caesareum cum solitis facultatibus Authoritate Apostolica et Caesarea Nobis concessis creare et instituere vellemus atque dignaremus, nos huiusmodi Supplicationibus inclinati Authoritate, qua in hac parte fungimur, Apostolica et Caesarea, quia eundem habilem, aptum et idoneum comperimus, Recepto ab eodem prius Corporali Juramento Fidelitatis et Taciturnitatis in

animam suam flexis genibus et tacto pectore coram Nobis ac Notario et Testibus infrascriptis praestito, praedictum Dnum J. P. Cr. ex Pf. legitimo, ut supra, natum, omnibus melioribus Via, Forma ac Jure, quibus melius, validius et efficacius potuimus ac debuimus, Authoritate Apostolica et Caesarea in Numerum Notariorum Apcorum et Caesrum creavimus, ordinavimus, deputavimus et approbavimus, investiendo cum consuetis insignibus aliisque Solemnitatibus, prout moris et Styli requisitis, Quemadmodum creamus, ordinamus, deputamus, approbamus et investimus per Praesentes, Ita ut deinceps ad Ipsum tamquam Notarium Ap. et Caec. recurratur Instrumentis per ipsum conficiendis firmiter credatur et plena fides adhibeatur in et extra Judicium. In quorum omnium ac praemissorum singulorum fidem Praesentes Litteras manu Nostra Signatas per infrascriptum Notarium subscribi et cum adimpressione Sigilli Nostri, quo in Talibus utimur, communiri fecimus praesentibus ad hunc actum specialiter requisitis et rogatis fide dignis Testibus Alberto Kirckheim et Nicolao Hosinger.

Sic actum Coloniae Agrippinae in Curia Sermi et Revmi Praepositi Metropolit. Anno post partum Virginis Millesimo Septingmo Quadragmo Nono Die 25. Januarii.

(gez.) Ignaz Gräffinger Eques SSmi Sepulchri Dni N. Jesu
LS. Christi m. pr.

In fidem suprascriptorum in mea praesentia peractorum subscripsit et Sigillo notariali consueto munivit Joes Herm. Jos. Werren Notarius Apostolico-Caesus specialiter requisitus.
L.S.

Indorso: B. M. V. ad gradus Decani Graffinger Equitis Sti Sepulchri etc. 1749 creantis Notarium publicum.

Der gleichen Vollmacht verdankten nach einer anderen Quelle, die wir unten II kennenlernen, noch zwei andere junge Männer die Verleihung des Notariats, nämlich „ein Brewer, Kanonikus in Tungerhuth, und der Kaplan des Herrn Dompropstes". Alle drei können wir aus dem Werke „Der Kölner Weltklerus" (1601—1825, von Janssen-Lohmann Köln 1935/36, 3 Bde. K.-Nr. 833 u Br. 1166, 1226) genauer feststellen. Kramer, Joh. Peter, geb. in Paffendorf, Dekanat Bergheim-Erft, am 2. Januar 1718, später Vikar in Neukirchen-Hülchrath seit 1743, in Köln, St. Andreas seit 1759 und Sekretär des Laurentianer Gymnasiums, und Brewer Heinrich, geboren in Broich bei Jülich 1687, und Br. Wilhelm, geboren 1683 ebenda, die wahrscheinlich Brüder waren. Ersterer war seit 1728 Kanonikus in Tourhout in Flandern in der Diözese Antwerpen, letzterer seit 1723

Kaplan des damaligen Dompropstes (1725—1763) Joh. Moritz Gustav Graf zu Manderscheidt-Blankenheim (1731—1734 Bischof von Wiener Neustadt, dann 1743—1763 Erzbischof von Prag).

II.

Soweit die dokumentarischen Unterlagen der Ordensritterschaft Gräffingers. Aber der glückliche Zufall hat uns im Erzbistums-Archiv ein Fundstück aufbewahrt, das uns zu der Ordens-Investierung des Ernannten noch allerlei Einzelheiten mitteilt, dazu so interessante, humorvolle, zeitgeschichtliche Bilder mit und ohne unmittelbaren Zusammenhang mit der Ordensverleihung vermittelt, daß seine Mitteilung unbedenklich gerechtfertigt erscheint. Das Stück war sicher nur für einen kleinen Kreis von Gräffingers Festfreunden verfaßt und gedruckt, aber ein Exemplar ist doch in die Hand eines anscheinend nicht einmal Beteiligten geraten und in dessen Archiv unbemerkt und unerkannt bis heute verborgen geblieben. Er hat es sogar mit einigen Randnotizen versehen, ohne die uns das Verständnis der Vorgänge schwer geworden wäre. — Wir erfahren zunächst z. B., daß die Inauguration des neuen Ordensritters in feierlicher Form stattfand zu Köln am Festtage des heiligen Bischofs Evergislus, d. i. am 26. Oktober. Weiter notiert der Gewährsmann (wahrscheinlich der Kölner Pfarrer an St. Kolumba, Arnold Kochs sen., † 1742), auf dem bezeichneten Archivstück, daß sie stattfand in der Wohnung oder dem Hofe (in aedibus seu aula) des Weihbischofs Franz Caspar von Franken-Siersdorff durch diesen in Anwesenheit des Fürsten von Sachsen (es gab damals 1719—1759 einen Domherrn Moritz Adolf Karl Herzog zu Sachsen-Zeitz-Naumburg) und von Vertretern des Abtes Everhard Schallenberg von St. Pantaleon und des Komturs der Kölner Johanniterkomturei von Boyman als der bestellten Patrone und Ehrengeleiter (tamquam designatorum patrinorum seu paranymphorum (Brautführer), unter Assistenz der Herren Kanoniker vom St.-Gereons-Stift von Quentel und Lettig. Auch war dabei der Pater Regens des Xaverianischen Konvikts (des Jesuitenkollegs) Andreas Esser, der das Ritter-Diplom verlas.

Zur Inaugurationsfeier war in Form der üblichen Festgedichte ein gedruckt vorliegendes, vierseitiges Poëm erschienen, das nach Mitteilung des Glossators am Rande von Johann Ignaz von Roderique verfaßt sein soll. Dieser in Kölns Geschichte bekannte Gelehrte, 1696 als Sohn eines wohlhabenden Goldschmieds in Malmedy, der Stadt des deutschen reichsunmittelbaren Fürstentums Stablo-Malmedy, geboren, war ein historisch hervorragender Verteidiger seiner Heimat und Kämpfer für Kaiser und Reich. Er bekleidete als erster an der Kölner Universität einen

Lehrstuhl für Geschichte. Zugleich war er Gründer der in der französischen Diplomatensprache erscheinenden „Gazette de Cologne" im Dienste des Reiches als Kaiserlich Privilegierte Zeitung. In seiner in der Glockengasse belegenen Wohnung verkehrten viele Köln auf ihren Reisen berührende Diplomaten, und reich war seine Korrespondenz mit Paris, Brüssel und besonders mit Wien. Aber auch in einheimischen und persönlichen Angelegenheiten geriet die spitze Feder des vielseitigen unermüdlichen Kämpfers, der auch eine „Gazette des Savants" herausgab, in manchen Streit. Er war es auch, dem der Preußenkönig die Vertretung der kaiserlichen Politik gegen die preußische sehr verübelte, und ihm nach mehreren Beschwerden an den Rat in Köln eine Tracht Prügel durch gedungene Kerle auf offener Straße verabreichen ließ (Ennen, Gesch. d. St. K., Volksausg. 1880, S. 407 u. 436).

Roderique war ein Historiker aus bester Schule und noch bedeutender auf publizistischem Gebiete, hier wohl eine der markantesten Persönlichkeiten im Deutschland des 18. Jahrhunderts, von weitem Blick und hervorragender Bildung. So urteilt Jak. Kemp in seinem Aufsatz, Das Studium der Geschichte an der Kölner Universität (Jahrb. des K. Gesch. V. 1 u. 2. 1912/13 bes. im 2. S. 64 ff., 72 ff.). Hier lesen wir auch, daß R. schon früh infolge seines Eintretens für die historischen Rechte seiner Vaterstadt in scharfe wissenschaftliche Fehde mit Martène, einem Schüler des berühmten Benediktiners und Historikers Mabillon, geriet, aber auch, daß er früher schon einmal wegen eines Streiches, den er dem fürstlichen Leibarzt Beringer in Würzburg gespielt, Ungelegenheiten hatte. Diesen hatte er, als einen eifrigen Freund der Versteinerungskunde, durch selbstgefertigte Petrefakten getäuscht, worauf dieser sonst nicht unbedeutende Mann hereinfiel und die Erklärung dieser angeblichen Funde in einem gelahrten Werke als merkwürdige Naturwunder zu erklären versuchte. Für unseren vorliegenden Fall k a n n dies Beispiel charakteristisch sein, aber es braucht nicht n u r auf R.s Charakter gedeutet zu werden, sondern, daß er ein scharfer Kopf gewesen, der leicht und intuitiv hinter die vielen Hohlheiten unter Menschen schaute. Selbst sein Gegner Martène anerkennt R.s Geist und seine schneidige Schreibart, und der Prof. v. Hillesheim, Jurist und Historiker der Universität Köln, nennt ihn „einen feinen Kopf, der tiefe Kenntnis der Universal- und Kölnischen Geschichte besaß, und dem die Gabe der Kritik in hohem Grade eigen war". Der ganze Mann dürfte damit zu beachten sein, da wir ihn in der Rolle unserer vorliegenden Geschichte sehen. Über ihn vgl. Hartzheim, Bibl. Col. 1747 (fol. 155 f.).

Roderique starb zu Köln am 6. April 1756 im Alter von 60 Jahren, nachdem er seiner Vaterstadt Malmedy eine schöne noch vorhandene Kapelle

hatte errichten lassen. Er wurde in Köln bei den armen Klarissen in der Schildergasse, Ecke Krebsgasse, bestattet. Die Grabschrift auf seinem Marmordenkmal daselbst (K. Kunstdenkm. Erg. Bd. II 3 S. 307) nennt ihn Lic. jur., Fürstl. Rat, Apost. Syndikus der Klarissen und seine Verdienste und Wohltätigkeit.

Das Gedicht aber war durch eine hineinspielende Vorgeschichte keineswegs eines der üblichen wohlwollenden Gratulatorien, sondern eine Elegie oder vielmehr eine Satire, anknüpfend an einen Ulk, den der Verfasser sich mit einigen Freunden geleistet hatte. Wir würden den Zusammenhang kaum erfassen, wenn der andere Zeitgenosse nicht einige Notizen dazu auf den Rand geschrieben hätte, wobei uns noch eine andere Quelle mit einem ähnlichen Ulk unter sogenannten Kölner Geschichten und Sagen zu Hilfe kommt.

Das Gedicht beginnt mit dem Erstaunen, wie sich so bald ein Wechsel zwischen Rittertum und Bischofstum, zwischen Bischofsstab und Schwert, zwischen Mitra und Helm, zwischen Bischofssitz und einem Grabe, vollziehen konnte. Gräffinger, der noch kürzlich in Freundschaftsgunst eines Monarchen gewesen sei, mißachte jetzt diese Freundschaft und vertausche jetzt seinen ihm angetragenen Bischofssitz mit einem Grabe. Zu diesen uns noch dunklen Worten geben uns die schriftlichen Randbemerkungen die Aufklärung. Da heißt es:

„Von den aufständischen Bewohnern Korsikas war ein gewisser deutscher Baron, Theodor von Neuhoff genannt, zum Könige gewählt worden. Dieser hatte mit dem Dechant von St. Maria ad gradus bei den Vätern Jesuiten studiert und im Xaverianischen Konvikt unter dem vortrefflichen Regens P. Pater Moers S. J., Doktor der Theologie, gewohnt."

Die Geschichte erzählt uns von diesem aus einem Adelsgeschlecht in der Mark stammenden Baron von Neuhoff, daß er, vordem in französischen Militär-, dann in schwedischen und kaiserlichen diplomatischen Diensten gestanden, ein Abenteurer und Schuldenmacher geworden sei. Im März 1736 landete er mit Waffen, Uniformen und Getreide, die er durch Vermittler auf Befehl des Sultans vom Bey von Tunis erhalten hatte, in Aleria (Stadt in Korsika), voll großer Versprechungen für die um ihre Freiheit gegen die Republik Genua ringenden Korsen. Das Eintreffen mehrerer Schiffe mit Waffen und Geld erhöhte sein Ansehen, und so wurde er am 15. April zum Könige von Korsika gewählt. Das Ausbleiben der weiteren verheißenen Hilfe, Zwistigkeiten und Unglück im Feld untergruben aber seine Stellung wieder. Im November 1736 zog er ab, um an verschiedenen Höfen Unterstützung zu suchen und zu

ntrigieren. Nachdem er 1738 und 1743 die Rückkehr nach Korsika wieder versucht, kam er in London in siebenjährige Schuldhaft, aus der er 1756 befreit wurde. —

Die wirkliche oder angebliche Freundschaft des Dechanten mit dem König gab nun einigen bekannten Kölner Ulkmachern den Anlaß zu einer Komödie. Sie streuten aus, der wohl damals viel besprochene abenteuernde König wolle bei Gelegenheit seiner Reise auch nach Köln kommen und seinen Freund, den Dechanten, besuchen. Diese Finte wollten die Verschworenen in einer Mystifikation dramatisch vorführen. Dabei sollte dann der in der Rolle des Königs Auftretende seinem Jugendfreunde eine hohe kirchliche Würde in Korsika verleihen. Das neckische Spiel fand tatsächlich statt.

Die handschriftliche Notiz sagt uns nur, daß sich die im folgenden kurz angedeutete Komödie im Jahre 1737 wirklich abgespielt habe, durch Neuhoffs Abenteuer und des Dechanten Jugendfreundschaft mit ihm veranlaßt (hinc actio sequens peracta est), und fährt dann fort: „Ein gewisser des Namens Ignaz Roderique stellte die Person des Königs dar, während Herr Noethen die Rolle des Kanzlers spielte, und so erschienen sie öffentlich in Fackelbeleuchtung usw. bei dem genannten Herrn Dechant et diverterunt apud dictum D. Decanum adhibitis publicis illuminationibus etc.), was, wie es hieß, am meisten der Suffragan Frz. Casp. von Francken-Sierstorff betrieb, und so erhob jener König den genannten Herrn Dechanten zum Erzbischof von Bastia, der Hauptstadt der Insel Korsika. Man hatte aber vorher durch Mitteilungen an befreundete und sonstige besondere Personen ausgestreut, daß der genannte König den Herrn Dechanten besuchen wolle bei Gelegenheit einer Besichtigung der St.-Johannes-Kirche usw." (auf dem Domhofe neben der Kirche ad gradus, wo Gräffinger in der Propstei wohnte). Der genannte Noethen gehörte wohl der alten Kölner Familie an, deren Vorfahren in der Johanniterkommende St. Johann und Kordula in Köln ein Grabmal aus dem Jahre 1629 hatten (Kdm Köln II 3 Erg.-Bd. S. 125).

Wie dieser mimische Ernennungsulk dann weiter ausgelaufen, wird nicht mitgeteilt. Wir erhalten von der Tatsache ein Bild aus dem Gedicht, das zur Feier des neuen Grabesritters erschien, als der Erzbischof von Bastia mitsamt dem König von Korsika als eitel Wind erkannt war. Wahrscheinlich hat der ganze Scherz am Ende wohl unter Freunden eine solche Aufnahme gefunden wie in einem anderen Falle, der viel Ähnlichkeit mit dem unsrigen hat, und den wir deshalb hier heranziehen müssen.

Denn die ganze geschilderte Komödie hat ein Gegenstück in der Kölner Geschichte, worin wir für das Geschehnis, vor dem wir sonst in diesen

Kreisen nur allzusehr staunend stehen würden, einigermaßen eine etwas aufhellende Bestätigung finden. Der Hintergrund ist in beiden Fällen derselbe, einerseits das im damaligen Köln sicher vielbesprochene Abenteuer des Königs von Korsika, und anderseits die Jugendfreundschaft derer, die man mit der Anulkung bedachte.

Ein anderer Kölner Schulfreund des Königs von Korsika, Theodor des Ersten, nämlich der Domherr Johann Engelbert von Jabach aus der bekannten Kölner Kaufherren- und Kunstsammlerfamilie (geb. Köln am 6. März 1697 als sechster und jüngster Sohn Everhard J. IV, Kanonikus an St. Severin, Kunibert und am Dom, Hofgerichts-Präsident, Apostolischer Protonotar und Kanzler der Universität), soll nämlich wegen seiner von ihm vielgerühmten Beziehung zum König das Ziel eines ähnlichen Spottes bzw. Mystifikation und ulkreicher „Ehrung" seitens Kölner „Grielächer" geworden sein.

Franz Kreuter berichtet es in „Kölns Legenden, Sagen, Geschichten usw.", Köln 1844 u. 1852, Neuausgabe 1919, S. 33 ff.). Von hier aus hat es auch G. P. Gath in seinem neuesten Buch „Kölner Sagen" (Köln 1939, Staufenverlag), S. 263 ff., übernommen.

Unter dem Titel: „Der Domherr von Köln und König Theodor von Korsika" berichtet also die Kölner „Sage": Der besagte Domherr wußte nicht genug von seiner Schulfreundschaft mit Theodor, dem jetzigen König von Korsika, zu erzählen, und erwartete, wenn dieser in die Niederlande käme, auch sicher seinen Besuch. Es wurde seinen Freunden des Rühmens allzuviel, und sie beschlossen, ihn durch eine Komödie davon zu heilen. Es kam ein huldvoller Brief des Königs Theodor mit der Post von Amsterdam an, worin des Absenders Besuch gemeldet wurde, und ein zweiter mit der Angabe des Tages der Ankunft. Es begann nun im Hause des Domherrn ein Vorbereiten und Rüsten, wie es nur der Sohn aus der reichen Jabach-Familie zuwege bringen konnte. Beide Briefe aber waren von seinen näheren Bekannten unterschoben. Schließlich verriet aber ein Eingeweihter, der das Spiel doch für zu stark hielt, seinem Freunde Jabach die geplante Mystifikation. Der zuerst konsternierte Domherr faßte sich schnell und bat den Freund um strenges Stillschweigen, worauf er die Freunde zum vermeintlichen Königsbesuch und zum festlichen Mahle einlud. Das Freundekomplott spielte seine Rolle. Der König fuhr mittags, mit dem von ihm selbst gestifteten hohen Orden der Erlösung geschmückt, vor dem in festlichem Glanz prangenden Hause mit seinen in Ordenssternen prangenden Kammerherren vor und wurde ehrfurchtsvoll empfangen. Vor der mit allerlei Genüssen besetzten Tafel nahmen die Geladenen nach Rang und Titel Platz und erwarteten die Ehrenrede des

vor Freude und Stolz lächelnden Hausherrn, um bald zu den Genüssen der Tafel kommen zu können. Die Eingeweihten waren geschwellt von ihrem gelungenen Ulk, als der Hausherr nach einem Verweilen in behaglicher Augenweide sich erhob, und sagte mit kurzen Worten würdevoll aber nicht unfreundlich: „Ihr habt mich durch die Gegenwart eines Scheinkönigs zu überraschen für gut befunden. Ich will es nicht mißdeuten und will darauf eingehen und die Majestät auf die ihr gebührende Art bewirten. Aber wie der König Schein, so auch die Königstafel nur Schau und Schein. Der Wein ist Wasser, die Speise nur Form, Wachs und Atrappe. Ihr werdet anerkennen müssen, daß ich so hohe Gäste mit ebenso angemessener hohler Würde aufgenommen habe."

Er schwieg überlegen, und die andern schwiegen verlegen. Sie wünschten sich, blamiert, weit hinweg und wollten zu ihren Mänteln und Hüten, um der peinlichen Lage zu entkommen. Der Hausherr lachte aber und vertrat den Entfliehenden die Tür. Dann sagte er: „Nein, so soll kein von mir Geladener mein Haus verlassen. Der Scherz ist jetzt vorüber." Es öffnete sich eine andere Flügeltür, und nun lud er alle ein, an einer wirklichen Tafel mit einladenden wirklichen Genüssen des heiteren Wirtes aufrichtig fröhliche Gäste zu sein. Seinen Warner aber versicherte er des Schweigens, wie er auch ihn darum ersuchte.

Die Geschichte aber oder die Sage hat es doch behalten und es so an den Tag gebracht.

Also in diesem erwähnten Falle fielen die Veranstalter mit ihrem Ulk herein und fuhren beschämt und wie begossen heim.

Wie in der „Sage" des Domherrn von Jabach bietet auch in unserem Falle die Annahme eines Freundschaftsulkes somit eine Erklärung, durch die der Komödie alles Üble genommen wird. Wie das geplante mimische Spiel bei Jabach verstehend und verzeihend aufgenommen wurde und er seine Freunde und Bekannten, unter denen ja auch die Mimen waren, großmütig doch zum bereiteten Mahle einlud, womit sich alles in Wohlgefallen und Freude auflöste, so kann es ja auch bei Gräffinger gewesen sein und einen ähnlichen Ausgang genommen haben. Die Akteure waren ja doch reife Männer, die aber nach Kölner Art bei einer festlichen Gelegenheit ohne gegenseitige Zimperlichkeit an einem Divertissementchen ihre Freude hatten. Sonst könnte man sich die kritiklose Bemerkung des Glossators, dem das Gedicht in die Hände gekommen war, und der dann die Vorgänge, wie sie ihm zu Ohren gekommen waren, dabeigeschrieben hat, nicht erklären, daß der kölnische Weihbischof Franz Caspar von Francken-Sierstorff die Komödie von der fingierten Ernennung Gräffingers

zum Erzbischof von Bastia durch König Theodor, „wie gesagt wird, befördert" habe (promovente ut dicitur).

Es liegt auch kein zwingender Grund vor zur Annahme, daß die an den Namen Jabach sich anknüpfende, durch später aus kleinerem Kreise herausgedrungene Gerüchte gebildete und ausgeschmückte, zur „Sage" gewordene Geschichte mit der bei Gräffinger identisch ist. Mancherlei Übereinstimmungen, die sich auf Neuhoff beziehen, liegen ja vor. Die Komödie bei Gräffinger ist durch das gleichzeitige gedruckte Gedicht in Verbindung mit den ebenso gleichzeitigen handschriftlichen Randnoten als wirklich geschehen bezeugt, während meines Wissens von der Jabachsage solche Unterlagen nicht vorliegen, und die Fama hätte etwas ausgeschmückt, was sie später läuten hörte, wußte aber nicht mehr genau, wo die Glocken hängen. —

Der Scherz mit dem König Theodor und Bastia war längst verklungen, da kommt die Kunde von der aber nun wirklichen Ehrung Gräffingers durch das Rittertum in Jerusalem. Da waren die Freunde wieder nicht untätig, und der vorige Regisseur und Theaterkönig Roderique setzte sich flugs hin und fabrizierte sein Gedicht, in dem er dann wieder als Spaßvogel die beiden Ehrungen in Verbindung brachte, die Trauer Bastias über den ihm entgangenen Hirten der Freude Jerusalems über den neuen Ritter gegenüberstellte, letztere gewissermaßen als Pflaster auf die vorige Wunde preisend. Den Eingang des Gedichtes mit der Verwunderung über diesen Wandel der Dinge haben wir bereits oben erwähnt.

Selbst bei der Ritter-Inauguration oder richtiger wohl bei einer danach in engem Kreise stattfindenden gemütlichen Nachfeier, vielleicht im Anschluß an den Vortrag des Gedichtes, wurde noch Komödie gemacht, indem man nach den Notizen des Randschreibens einige der dem Grabesritter verliehenen, in der Ernennungsurkunde enthaltenen Privilegien symbolisch zur Vorführung brachte, z. B. das zweite: eine Legitimierung über den defectus natalium an einer Wachspuppe, oder das siebte: das Losschneiden bereits Gehenkter an einem toten Hunde, da der Jerusalemritter alle in fremde und eigene Untaten Verstrickten heilen und befreien werde, und das dritte: nämlich Notare ernennen zu dürfen, wo am Rande die Namen der bereits oben erwähnten Brüder Brewer als ernannte Notare verzeichnet sind, ohne Angabe, ob dies wirklich oder auch nur symbolisch zu nehmen ist.

Unser Geschlecht, das sich vielleicht feinfühliger gibt als es ist, wird möglicherweise befremdet tun, daß solche Scherzereien in damaligen hohen Kreisen unter Vertrauten unbedenklich durchgingen. Wäre der Verlauf als anstößig bekannt geworden, hätte es der Zeitgenosse doch wohl

ngedeutet. Wir dürfen die geschilderten Vorgänge als einen Beweis für den in allen Bürgerkreisen stets lebendigen und sprühbereiten Witz und Humor werten, der in allen Lagen und Vorfällen des Lebens passende Gelegenheit und ohne Übelwollen harmlos Opfer sucht und findet, und auf der anderen Seite, auch wenn die Satire mal an wirkliche Schönheitsfehler rühren sollte, freundlicher Großmut, jedoch auch dem gelegentlichen Recht der ebenso wohlwollenden Gegenseitigkeit begegnet.

Hier ist der Titel des Gedichtes und zwei Proben daraus in freier Übersetzung der gestelzten lateinischen Verse, die eine die Klage der betrogenen Braut Korsika, die zweite der Trostzuspruch der jetzt wirklichen Braut Jerusalem, und schließlich versöhnt und geeint der Glückwunsch beider.

IGNATIVS A GREFFINGER
DECANVS
EQVES SANCTI SEPVLCHRI
CRVCE ET GLADIO
CINGEBATVR *

EX NVNCVPATIONE
VENERABILIS GVARDIANI HIEROSOLYMITANI *

EVERGISLVS
NEO-EQVITEM DIVI SEPVLCHRI
INVESTIEBAT *

Am Feste des heiligen Kölner Bischofs Evergislus, heißt es handschriftlich am Rande (d. i. am 26. Okt.), „fand die Inauguration statt".

Elegia Syncharistica

Xantippa, Nymphe Corsicas
der Sunamitis zu Solyma Heil!

Was geht vor? Und wie verändert ist jählings die Szene?
Wird er so schnell ein Ritter, der eben noch Bischof gewesen?
Hirtenstab weichet dem Schwert, der Bischofssitz einem Grabe?
Bischofsmütze soll schwinden vor rittermäßigem Helme?
Sollen die Boten des Hofes zu Bonn und der Kurie zu Köllen,
So auf der Straßen man tags und nachts unermüdlich befindet,
Seh'n heransprengen den Ritter auf feurig steigendem Rosse
Und in schimmerndem Harnisch und goldig blitzenden Sporen?
Ei, o Ignatius, noch kürzlich Gast unsres Königs,

* Das dreimalige Chronogramm ergibt im 1. u. 3.: 1937, im 2.: 1738.

Ist für empfangene Huld die Dankbarkeit dir nicht mehr heilig?
Irre ich denn oder nicht? Ich fühle mich gänzlich verlassen!
Ziehst ein Grab meinem Bastia vor — welch brennende Schande!
Corsica! Ach welche Kluft, dort Sion in ärgster Bedrückung,
Corsica hier, dem nichts an Schönheit gleich unter der Sonne!
Corsica, Wonne von je der Himmlischen wie auch der Menschen!
Bastia! Edelstein du und glücklicher Stern meines Thrones!
Sieh und sing doch das Lob der leuchtenden Braut, o Decanus
(cane Decane),
Lasse sie nicht, die betagt schon, auch du hast bereits deine Jahre.

Xantyppa gilt als das zänkische Weib des Sokrates, hier übernommen als keifende Alte. Der Name Sunamitis als der Vertreterin Jerusalems ist hier frei dichterisch entlehnt von dem Orte Sunam, wo eine vornehme Frau wohnte, bei welcher der Prophet Elisäus häufig einkehrte (4 Kön. 4, 12 ff.). Nympha gilt als verlobte Braut oder Schutzgeist.

Antwort der Sunamitis, der Nymphe Solymas

Wehre der Furcht, o Schwester, ich will es dir feierlich sagen:
Bastias Glück und Heil setzt nur der Tod einst ein Ende!
Aber dem Ewigen liegen die Brüder Francisci am Herzen,
Hat für neue Verdienste geziemend Belohnung bereitet,
Statt der reichlich gesammelten Gold- und Silber-Talente
Schickt Jerusalems Burg gegüldet ein groß Documentum.
Ignaz, du siehst wie sie glänzend von deiner Brust herab leuchten,
Kreuze fünf, wie der Orden befiehlt, im leuchtenden Sterne,
Drin du erkennst frohgemut den Ritter des Heiligen Grabes.
. . . . . .
Aber Titel und Ehre des Ritters, so hoch sie auch stehen,
Sollen auch jetzt dir nicht rauben den Ruhm eines Metropoliten.
Darum wollen wir beiden Bräute einig lobsingen,
Daß unser Hirt und Ritter lange noch lebe im Glücke!

Am Schlusse heißt es:

Freudig stimmten darein Bastias Cancellisten und Schreiber
(aus der Komödie).

Dem anwesenden Beurkunder und Siegler des Ritter-Diploms und Gesandten des Guardians vom Heiligen Grabe gilt des Dichters Finale:

In dem gegüldten Diplom, das du herzu uns getragen,
Hast du beglückt der Ubier Stadt durch seltene Gabe.
Stätig soll Ehre und Namen des neuen Gräffinger Ritters
Bleiben lebendig in Heimat und Herzen für alle noch lange.

*

Nachtrag

Auf das lebendige und andächtige Gedenken der damaligen Menschen an die heiligen Stätten werfen auch folgende Feststellungen noch einiges Licht:

In den erdichteten Briefen des Königs Theodor (s. o. S. 225) über seinen Besuch in Köln heißt es in den Randerläuterungen des Gedichtes, es beabsichtige der König, „dem Herrn Dekan seine Aufwartung zu machen bei Gelegenheit der Besichtigung der Krippe in der Kirche St.-Johann-Evangelist“ (fuit evulgatum, dictum Regem velle accedere Domnum Decanum in ordine ad videndum Praesepe Eccliae S. Jois etc.). Die letzte Bemerkung über die Krippe, die der König in Köln besichtigen wollte, und bei welcher Gelegenheit er auch dem Herrn Dekan einen Besuch machen wollte, wußte ich bisher nicht zu deuten, bis ich schließlich aus Akten von St.-Johann-Evangelist aus Gräffingers Zeit feststellte, daß diese Krippe als große Sehenswürdigkeit in der Kirche war, auf die, so schließen wir aus dem Zusammenhang, der Herr Pfarrer und Stiftsdechant (wieder) nicht wenig stolz gewesen zu sein scheint. Als diese Kirche, die von Gräffinger erst vor 40 Jahren an Stelle der alten baufälligen neu errichtet wurde, 1743 abgebrannt war, schrieb er selbst: „Was vor schöne und kostbare Ornamenten und Kirchenzierraten, Fahnen, Leinwandt, Blumen, sodan die extra wunderschöne Bethlehemische Krippen, woran mein den 9. Augusti 1743 verstorbener Bruder Joann Philippus Greffinger sel. And., Canonicus ad Gradus B. M. V., mehr dan 20 Jahr beständig gearbeitet und mehr dan tausend Reichsdahler verwendet... zu geschweigen, was ich aus dem Meinigen, welches sich auf ein gar namhaftes erträgt, hab beigetragen ad viele 100 Reichsdahler; und dies alles haben wir den 1. Sept. am hl. Engelfeste 1743 umb halber ein Uhr zu Mittag mit herablaßenden Zähren von denen wüthenden Fewrflammen müssen ansehen verzehret und alles innerhalb einer Stunden eingeaschert zu werden, der gäntzlicher Meinung, daß diese grausame Fewersbrunst durch Unvorsichtigkeit der Kirchenbedienten oder Offermans wegen nicht ausgelöschten Lichtern, so auf dem Engelenaltar waren, angezündet, seyen entstanden.“ A E K Akten St. Joh. Evang. V 34.) Den Gesamtwert der Krippe gibt er an mit 2000 Rtlern. und die Kosten für die jährliche Aufstellung mit 11 bis 12 Rtlern. In einem Kircheninventar von 1740 heißt es: „Die kostbare Krippe, so umb die Christfeiertäg jährlichs aufgerichtet wird, haben der Hochw. Herr Dechant und Pastor Graffinger, sodann dessen wohlehrw. Bruder Canonikus Graffinger, mit allem Zubehör aus eigenen Mitteln angeschafft und vor und nach verbessert“ (a. a. O.).

Diese Krippendarstellung scheint also wohl als Sehenswürdigkeit bekannt gewesen zu sein, und ihr Untergang wird auch den heutigen Krippenfreunden noch bedauerlich sein.

Wie freundschaftlich nahe Ignaz Roderique dem Dechanten Ignaz Graffinger stand, darf man wohl auch daraus entnehmen, daß er schon zehn Tage nach dem Brande für den Wiederaufbau der Kirche mit Herrn Bäumer, dem Sekretär des Laurentianergymnasiums, in der Pfarre St. Kolumba über 100 Rstlr. sammelte.

Das nach dem Glossator von Roderique (dicitur) verfaßte Gedicht benennt am Ende einen Philipp von Gräffinger als den Verfasser: „Gratitudinis ergo cecinit Phil. a. Gr., frater neo. Illustris Equitis Ord. S. Sepulchri Candidatus.“ Das scheint zu der ganzen Mystifikation zu gehören, um den wirklichen Verfasser vorerst im Dunkel zu halten.

Ein Jahrhundert Kampf um den Besitz und die Erhaltung der heiligen Stätten

Von Generalsekretär G. Meinertz

Nach einem Vortrag, den der Verfasser am 16. März 1941 auf der Jahresversammlung des Bayrischen Pilgervereins in München hielt.

Seit den ersten Zeiten des Christentums ist das Heilige Land das Ziel und die Sehnsucht ungezählter gläubiger Menschen gewesen, die dort die Stätten besuchen und verehren wollten, welche durch das Leben des Erlösers und der heiligen Personen, die ihm nahestanden, ihre Weihe erhalten haben. So ist es bis zum Ausbruch des gewaltigen Völkerringens unserer Tage geblieben, und wenn die Welt wieder befriedet ist, wird sicherlich das Heilige Land nach wie vor das Ziel vieler Menschen aus aller Welt werden. Für jeden, der das Glück hatte, das Heilige Land zu besuchen und mit gläubigem Gemüte die heiligen Stätten [1] zu verehren, wird eine solche Fahrt eines der größten Erlebnise seines Lebens sein, an der auch Familie und Heimat Anteil nehmen.

Nur ein Umstand könnte auf eine Heiliglandfahrt einen Schatten werfen und veranlaßt tatsächlich manche, auf den Besuch des Heiligen Landes zu verzichten — der Kampf um die heiligen Stätten, der fast seit einem Jahrtausend entbrannt ist und viel Unheiliges um dieselben hervorgerufen hat. Wer in der Grabeskirche von Jerusalem war, erinnert sich, daß bei der Darbringung des heiligen Opfers am Grabe des Herrn oder beim Besuch der Kreuzigungsstätte auf Golgotha oder in Bethlehem in der Geburtsgrotte ein griechischer Mönch als stiller Beobachter in der Nähe sich aufhält, um durch seine Anwesenheit zu bekunden, daß auch die orthodoxe Kirche gewisse Rechte auf diese heilige Stätte habe. Auch hat es sich als notwendig herausgestellt, für den Gottesdienst der einzelnen Konfessionen, der Lateiner, der Griechen, der Armenier, der Äthiopier. bestimmte Stunden festzulegen, um eine reibungslose Abwicklung zu

[1] Als heilige Stätten bezeichnet man folgende: die Geburtskirche in Bethlehem, die St.-Helena-Kirche am Jakobsbrunnen, die Kirche zu Kana, die Kirche in Tiberias, an der Stelle, wo der Herr dem Petrus die Vollmacht erteilt, zu binden und zu lösen, in Jerusalem die Kirche Maria-Opferung (jetzt Moschee), die Geißelungskapelle, die Grabeskirche, die Apostelkirche auf dem Sion, das Himmelfahrtsheiligtum auf dem Ölberg (jetzt Moschee), das Mariengrab, die Todesangstgrotte und außerdem noch ungefähr 200 kleinere Orte.

ermöglichen. Ja es hat leider Zeiten gegeben, in denen an den heiligen Stätten keine Ordnung herrschte und die unselige Glaubenszersplitterung zu sehr unwürdigen Auftritten führte. So bedauerlich es aber auch ist, daß die Eifersucht und die Rechthaberei der Menschen selbst vor den heiligen Stätten nicht haltmacht, so kann man doch daraus entnehmen, daß den Anhängern der verschiedensten christlichen Bekenntnisse diese Stätten ungemein wertvoll erscheinen, und daß ihnen für den Besitz derselben kein Opfer und keine Anstrengung zuviel erscheinen, wenn sie sich dabei auch manchmal zu Machinationen hinreißen ließen, die dem christlichen Namen wenig Ehre machten. Und darum sollte auch dieser zweifellos sehr bedauerliche Umstand niemanden veranlassen, seinen Plan, das Heilige Land zu besuchen, aufzugeben, sobald sich ihm die Gelegenheit dazu bietet. Es wird ihm, wenn er es versteht, über das Allzumenschliche hinwegzublicken, ein viel größeres Verständnis für den Bericht der heiligen Evangelisten über das Erlösungswerk des Herrn aufgehen, und er wird davon bis an sein Lebensende zehren.

Es erscheint gerade augenblicklich angebracht, einen Überblick über den Kampf um die heiligen Stätten Palästinas zu geben, weil ungefähr hundert Jahre und mehr verflossen sind, seitdem auch die europäische Politik sich in diesen Kampf einmischte, in einen Kampf, der auch jetzt noch nicht zum Abschluß gekommen ist, der aber hoffentlich aufhören wird, wenn man nach dem Krieg darangeht, nicht nur ein neues Europa aufzubauen, sondern auch die brennenden Fragen des Mittelmeerraumes zu lösen.

Die Entwicklung der Besitzrechte an den heiligen Stätten

Im ersten christlichen Jahrtausend kann man kaum von einem Kampf um die Besitzrechte an den heiligen Stätten reden. Die Eroberungszüge der Perser und des Islams haben zwar in Palästina gewaltige Veränderungen hervorgerufen, und es fielen auch manche heilige Stätten der Zerstörung zum Opfer, so daß die Identifizierung einzelner Orte in späterer Zeit auf Schwierigkeiten stieß und wohl auch manche irrtümliche Auffassung hervorgerufen hat, aber es blieb doch meistens alles beim alten, und die Heiliglandpilger konnten, abgesehen von vereinzelten Ausbrüchen des mohammedanischen Fanatismus, an den heiligen Stätten ihrer Andacht nachgehen. Eine glücklichere Periode bedeutete das hundertjährige Königreich Jerusalem, das mit der Eroberung Jerusalems im Jahre 1099 ins Leben trat. Gleichzeitig wurde das Lateinische Patriarchat von den Kreuzfahrern eigenmächtig errichtet, dessen Inhaber sich die Betreuung der heiligen Stätten ganz besonders angelegen sein ließen. Der

griechische Patriarch Simeon, der noch mit Rom in Gemeinschaft stand, aber seinen Sitz im Stiche gelassen hatte und nach Zypern geflohen war, wurde von den Franken beiseite geschoben und so in die Arme der Schismatiker getrieben. Die Eroberung Jerusalems durch Saladin im Jahre 1187 und die gleichzeitige Rückkehr des nunmehr schismatisch-orthodoxen Patriarchen nach Jerusalem brachten begreiflicherweise eine wesentliche Wendung. Doch war es weniger der Islam als vielmehr das Zusammenprallen der verschiedenen christlichen Bekenntnisse, das den heiligen Stätten zum Verhängnis wurde. Immerhin hatte sich allmählich ein gewisses Gewohnheitsrecht herausgebildet, das drei Jahrhunderte lang die Verehrung und Benutzung der heiligen Stätten stillschweigend regelte. Nach dem Wegzug der Kreuzfahrer harrten die Franziskaner neben den Karmelitern als Wächter der heiligen Stätten aus und errichteten die Kustodie des Heiligen Landes. Der Kustos war bis zur Wiederherstellung des Lateinischen Patriarchates (1847) als Apostolischer Vikar und Delegat der geistliche Obere in Palästina. Die Söhne des heiligen Franziskus haben sich in diesen Jahrhunderten große Verdienste um die heiligen Stätten erworben. Sie haben dieselben oftmals bis zum Blutvergießen verteidigt und tragen noch bis heute mit Recht den Titel „Wächter des Heiligen Grabes".

Erst mit dem 17. Jahrhundert änderte sich die Lage. Die unselige Glaubensspaltung in Europa und die daraus mehr oder weniger resultierenden Kriege blieben nicht ohne Wirkungen auf den Orient und ermutigten namentlich die Anhänger der orthodoxen Kirche, in bezug auf die heiligen Stätten immer größere Anforderungen zu stellen. Unter Berufung auf gewisse Dokumente des sog. Omar-Erlasses, deren Fälschung[2] später nachgewiesen wurde, ließen sie sich im Jahre 1633 vom damaligen Sultan einen Ferman ausstellen, der sie in den Besitz zweier besonders wichtiger Heiligtümer, der Geburtskirche zu Bethlehem und des Heiligtums auf Golgotha in Jerusalem, brachte. Der Sultan sah zwar bald darauf selbst ein, daß er einer Irreführung zum Opfer gefallen war, machte

[2] Nach neueren Forschungen kann die Ansicht, es handle sich um eine Fälschung, nicht mehr unbedingt aufrechterhalten werden. Es steht fest, daß der Patriarch Sophronios dem siegreichen Kalifen Omar u. a. die Grabeskirche gezeigt hat. Omar soll jedoch dieselbe nicht betreten und daselbst auch nicht gebetet haben, um den Anschein zu vermeiden, daß er die Absicht habe, sie in eine Moschee umzuwandeln. Der Patriarch zeigte ihm darauf den Tempelplatz, den Omar als Baustelle für die neue Moschee bezeichnete, deren Grundstein er legte, die aber erst später von einem seiner Nachfolger fertiggestellt wurde. Bei dieser Gelegenheit soll nun Omar dem Patriarchen eine Urkunde ausgefertigt haben, die für alle Zeiten die Rechte der damals noch mit Rom Gemeinschaft haltenden Griechen auf die heiligen Stätten bestätigte.

auch einen schwachen Versuch, den früheren Zustand wiederherzustellen, aber zu guter Letzt blieb es bei der Abmachung, und es gelang sogar den Griechen, auch noch einige andere Konfessionen aus der Grabeskirche zu verdrängen.

Einen besonders unheilvollen Einfluß übte der griechische Patriarch Doritheus aus, der von 1673 bis 1717 den Patriarchenstuhl von Jerusalem innehatte. Die schon erwähnte religiöse und politische Zerrissenheit der europäischen Völker ermöglichte es ihm, beim damaligen Sultan Mohammeid IV., der griechischen Kirche in bezug auf die heiligen Stätten Rechte zu verschaffen, die aller Gerechtigkeit hohnsprachen. Er ging sogar so weit, den marmornen Altarstein in der Grabeskapelle in umständlichster Weise zu reinigen, um die durch die Feier der heiligen Messe seitens der Lateiner angeblich hervorgerufene Befleckung zu beseitigen. Diese Anmaßung der Orthodoxen und das gleichzeitige Vordringen des Islams in Europa brachten endlich einen Bund europäischer Staaten zustande, in welchem der deutsche Kaiser vor allem bei Venedig und Polen tatkräftige Bundesgenossen fand. Die Befreiung Wiens im Jahre 1683 durch das heldenmütige Eingreifen Sobieskis ist in aller Erinnerung. Ganz Europa atmete damals auf. Im Jahre 1689 baten die Türken um Frieden; in die ihnen auferlegten Bedingungen war auch die Rückgabe der heiligen Stätten seitens der Griechen eingeschlossen. In echt orientalischer Weise wollten die Türken durch Untersuchungen und Verhandlungen die Sache in die Länge ziehen, holten auch wieder den obengenannten Omarerlaß hervor, sahen sich aber doch endlich gezwungen, einen am 23. April 1690 den Lateinern günstigen Erlaß anzuerkennen, nach dem das Recht der letzteren auf die heiligen Stätten genau formuliert war. Dieser Ferman behielt auch für die Folgezeit seine Gültigkeit und wurde zuletzt im Jahre 1740 zwischen Frankreich und der ottomanischen Regierung ausdrücklich erneuert. Trotzdem gelang es den Griechen im Jahre 1757, das ausschließliche Eigentumsrecht des Mariengrabes auf dem Ölberg und der Geburtsbasilika in Bethlehem an sich zu reißen und die Lateiner zu zwingen, sich mit ihnen in den Besitz des Heiligen Grabes zu teilen.

Zu weiteren Auseinandersetzungen, die das politische Ränkespiel um die heiligen Stätten vor ungefähr einem Jahrhundert mit beeinflußten, führte die Feuersbrunst, die im Jahre 1808 einen Teil der Grabeskirche zerstörte. Die Griechen benutzten diesen Anlaß, um ihre Rechte auf dieselbe für alle Zeiten fest zu verankern, indem sie das Heiligtum in überhasteter Weise wieder aufbauten, wodurch sie unter Berufung auf das dortige Recht als unbestrittene Eigentümer der Grabeskirche dazustehen glaubten.

Wenn aber auch die Griechen sich als Bauherren aufspielten, so gingen doch die Kosten des Aufbaues auf Rechnung der Franziskaner, die in Europa für die Grabeskirche eifrig gesammelt hatten. Die Regierungen Frankreichs und Österreichs erkannten rechtzeitig die Gefahr, die dem Heiligtum drohte, und erwirkten im Jahre 1811 vom Sultan Mahmud einen neuen Ferman, in dem ausdrücklich bescheinigt wurde, daß die von den Griechen geleisteten Wiederherstellungsarbeiten in keiner Weise den früheren Rechten der Lateiner Eintrag tun sollten und letzteren die Verpflichtung auferlegt wurde, bis zur völligen Wiederherstellung des Heiligtums mit Hand anzulegen. Außerdem gelang es den Armeniern im Jahre 1829, von der ottomanischen Regierung einen ähnlichen Erlaß zu erwirken, so daß auch sie sich mit den Lateinern und Griechen in den Besitz des Heiligen Grabes teilen dürfen.

Frankreichs Protektorat und das russische Intrigenspiel

Diese Vorgänge um die heiligen Stätten kamen gewissen europäischen Regierungen sehr gelegen, um ihre den näheren Orient betreffenden politischen Ziele zu verfolgen. Die russischen Kaiser, namentlich der damals regierende Zar Nikolaus I., hatten schon längst ihre Augen auf den Nahen Osten gerichtet. Sie rechneten damit, daß bald die Stunde des „kranken Mannes am Bosporus" geschlagen habe, und daß dann Rußland das Erbe des ottomanischen Reiches antreten würde. Der Besitz von Palästina erschien ihnen ganz besonders vorteilhaft und unentbehrlich zu sein, weil auch vor Fertigstellung des Suezkanals der nächste Weg nach Indien und dem Fernen Osten über Syrien, Palästina und Ägypten ging. Besonders wollte auch Rußland bei der Aufteilung der Welt unter die Kolonialmächte nicht zu kurz kommen. Gleichzeitig fühlte sich der Zar, das geistliche Oberhaupt der orthodoxen Kirche Rußlands, als geborener Beschützer der ganzen griechisch-orthodoxen Kirche und sah in der Ausübung dieses Beschützeramtes hinsichtlich der heiligen Stätten eine willkommene Gelegenheit, seinen großen politischen Plan durchzuführen.

Dieses sein Vorgehen führte notwendigerweise zu einer Kollision mit Frankreich, das seit Jahrhunderten das Protektorat über das Heilige Land beanspruchte und sich große Verdienste um die heiligen Stätten erworben hatte. Schon 100 Jahre vor den Kreuzzügen rief der erste Papst, den Frankreich der Kirche geschenkt hatte, Silvester II., die europäischen Christen zur Hilfe auf für die vom Islam bedrückten heiligen Stätten. In den Kreuzzügen haben ungezählte französische Ritter und Edelleute mit ihren Mannen Schulter an Schulter mit den Rittern des

Römischen Reiches deutscher Nation und denen der andern christlichen Länder gekämpft und geblutet, um das Heilige Land dem Halbmond zu entreißen. Nach der Errichtung des Osmanischen Reiches wurden die Beziehungen Frankreichs zu Palästina vertraglich festgelegt. Im Jahre 1515 bat Franz I. den Sultan Soliman den Großen um Hilfe gegen Karl V. und benutzte diese Beziehungen, um zur Sicherung des Handels und des Pilgerwesens wichtige, auf das Heilige Land und die heiligen Stätten bezügliche Privilegien zu erlangen — die sogenannten Kapitulationen, die zwar nicht den Charakter eines völkerrechtlichen Vertrages hatten, aber doch für drei Jahrhunderte die Unterlage für das französische Protektorat in Palästina bildeten. Der völkerrechtliche Charakter wurde erst auf dem Pariser Frieden im Jahre 1802 festgelegt. Auch die späteren französischen Könige haben, wenn auch sicherlich nicht ohne politische Nebenzwecke, das Interesse des Heiligen Landes stets im Auge behalten. Ludwig XIII. stiftete im Jahre 1621 400 000 Franken zur Ausbesserung der Kirchen in Jerusalem und Bethlehem. Ludwig XIV. erzwang von der Hohen Pforte eine Bestätigung der Kapitulationen und erhielt bei dieser Gelegenheit neue wertvolle Privilegien. Als Ludwig XV. der türkischen Regierung gegen die Malteser Hilfe leistete, wurden die Kapitulationen im Jahre 1740 nochmals erweitert, und es wurde u. a. bestimmt, daß katholische Ordensleute neben der Grabeskirche ansässig sein dürften. So fühlte sich denn auch Frankreich in seinen Protektoratsrechten verletzt, als Rußland mit den oben genannten Forderungen an den Sultan herantrat.

Im Namen seiner Regierung und der übrigen katholischen Staaten Europas richtete der französische Minister in Konstantinopel, General Aupick, an die ottomanische Regierung die Forderung, die heiligen Stätten, die durch die Kapitulation von 1740 den Lateinern ausdrücklich zugesprochen wurden, aber nachher von den Griechen widerrechtlich in Beschlag genommen worden waren, an ihre rechtmäßigen Besitzer zurückzugeben. Eine daraufhin eingesetzte gemischte Kommission, bestehend aus französischen und türkischen Vertretern, stellte die Berechtigung der französischen Forderungen fest. Nikolaus I. suchte aber die sich daraus ergebenden Konsequenzen zu vereiteln und erreichte es, daß die Hohe Pforte an den Statthalter von Jerusalem ein Dekret erließ, durch das hinsichtlich der heiligen Stätten der status quo anerkannt wurde. Ja, der Zar ging so weit, daß er die Hohe Pforte zwingen wollte, der griechischen Kirche sowie allen frommen Institutionen derselben und dem orthodoxen Klerus alle Rechte und Privilegien in allen ihrer Hoheit unterworfenen Staaten für alle Zeiten zu garantieren.

Inzwischen brachen aber Ereignisse herein, die diesem unerquicklichen Feilschen um die heiligen Stätten eine neue Wendung gaben. Es kam zum Krimkrieg, der alle interessierten Staaten, namentlich Österreich, Frankreich, England, gemeinschaftlich gegen Rußland vorgehen ließ. Der Anfang dieses Krieges war rein durch innertürkische Machtkämpfe bedingt. Der ottomanische Gouverneur von Ägypten, Mohammed Ali, beanspruchte im Jahre 1833 auch noch das Gouvernement Syrien, das ihm bereits früher zugesichert worden war. Nachdem er drei Jahre vergeblich auf die Einlösung dieses Versprechens gewartet hatte, nahm er mit Waffengewalt von Syrien Besitz und bedrohte selbst Konstantinopel. In seiner Not suchte Mahmud Hilfe bei Rußland, während Mohammed Ali durch die Vermittlung Frankreichs die amtliche Belehnung Syriens erreichte. Rußland hinwiederum forderte für seine Hilfeleistung die Bestätigung seines Protektorats der griechisch-orthodoxen Kirche. Es war eine üble Do-ut-Des-Politik, die nur möglich war, weil am Hofe des Sultans in Konstantinopel eine unglaubliche Korruption herrschte. Nunmehr wurde auch England hellhörig, da ja auch seine Interessen im näheren und weiteren Orient in Frage standen. Es verlangte die Rückgabe Syriens seitens des ägyptischen Gouverneurs und in dem sogenannten Meerengenabkommen die Sperrung der Dardanellen für russische Kriegsschiffe.

Nach dem Tode des Sultans Mahmud im Jahre 1838 nahm Reschid Pascha die Zügel der Regierung des ottomanischen Reiches in die Hand. Er war als Gesandter in London tätig gewesen und versuchte europäische Einrichtungen in der Türkei einzuführen. Obwohl diese Reformbestrebungen über unerfüllte Versprechungen und ergebnislose Versuche nicht hinausgingen — nur die Reform der Armee, in der damals der spätere Generalfeldmarschall Moltke 1835—39 als Instrukteur tätig war, hatte Erfolge aufzuweisen —, durchkreuzten sie die Pläne des russischen Zaren, der daraus folgern mußte, daß seine These von dem Untergang des ottomanischen Reiches illusorisch gemacht werden könnte. Da aber England großen Wert darauf legte, daß Rußland im Mittelmeer nicht zur Macht gelange, sondern daß die schwache ottomanische Regierung weiter existierte, brachte es ein Bündnis mit Frankreich und dem Königreich Sardinien zustande. Diese rein politischen Gegensätze wurden noch durch einen Konflikt verschärft, der zwischen den von Rußland protegierten griechischen Mönchen und von den von Frankreich protegierten katholischen Ordensleuten um den Besitz der Schlüssel der Grabeskirche in Jerusalem und der Geburtskirche in Bethlehem ausbrach. Nach langen erfolglos verlaufenen Verhandlungen ließ der Zar seine Truppen in die

Moldau einrücken, angeblich zum Schutz der orthodoxen Kirche, und damit war der Krieg entbrannt (1854). Den verbündeten Armeen, die als Beschützer des türkischen Reiches auftraten, gelang es nach manchen Rückschlägen, den Kriegsschauplatz auf russisches Gebiet, auf die Krim, zu verlegen. Der Ausgang dieses Krieges ist bekannt: Trotz mancher Erfolge und tapferster Gegenwehr unterlag die russische Armee, und der Zar sah sich gezwungen, die Waffen zu strecken und um Frieden zu bitten. Im Jahre 1856 wurden auf dem Pariser Kongreß die Friedensbedingungen festgesetzt, die hier nur insofern interessieren können, als die heiligen Stätten in Betracht kommen. Diese Frage erschien jedoch den Unterhändlern so geringfügig, daß sie nicht einmal auf die Tagesordnung gesetzt wurde. Und doch wäre es so notwendig gewesen, mit starker Hand in die verworrenen Verhältnisse Palästinas einzugreifen. Wir erinnern nur daran, daß im Jahre 1847 während des Gottesdienstes plötzlich der silberne Stern verschwand, der die Stelle bezeichnete, an der sich das Wunder der Geburt des Herrn zugetragen hatte. Fünf Jahre dauerten die durch den russischen Gesandten immer wieder aufgehaltenen Verhandlungen zwischen dem französischen Konsulat und der Hohen Pforte, bis endlich der Sultan den Griechen befahl, den Stern zurückzugeben, was denn auch im Jahre 1852 geschah. Aber es ist bis heute noch den Lateinern verboten, an dieser Stelle das heilige Opfer darzubringen, und nur die Griechen und Armenier sind dazu berechtigt.

Erst auf dem Kongreß in Berlin 1878, der sich mit der Revision des russisch-türkischen Friedensvertrages zu befassen hatte, kam diese Angelegenheit zur Sprache, und es wurde bestimmt, daß am status quo (also am rechtlichen Stand der Dinge) nichts geändert werden sollte! Die hohe Politik hat sich auch später aus dieser heiklen Frage meistens herausgehalten. Das Versailler Diktat, das nur die ständige Knechtung und Entrechtung Deutschlands bezweckte, enthält selbstverständlich keinerlei Bestimmungen über die heiligen Stätten. Der im Dienste der sogenannten Siegermächte stehende Völkerbund übertrug das Mandat Palästina der englischen Regierung (1922) und bestimmte, daß eine Kommission die Benutzung der heiligen Stätten regeln sollte. Diese Kommission ist nie zusammengetreten, so daß bis zum Beginn des jetzigen Krieges die seit zwei Jahrhunderten mit größeren oder kleineren Abänderungen bestehenden Gewohnheitsrechte in Kraft sind.

England und Palästina

Englands Stellungnahme zu den Vorgängen im Nahen Osten, besonders in Palästina, bedarf noch einer besonderen Erwähnung. Jedem aufmerk-

samen Beobachter wird es klar, daß die englische Regierung seit hundert Jahren die jüdischen Bestrebungen in bezug auf Palästina immer mehr in den Bereich ihrer politisichen Erwägungen zog. Im Hintergrund steht stets das einzige Ziel: die Sicherung der Herrschaft über Indien. Es kam hierbei England vor allem darauf an zu verhindern, daß Indien eine gemeinsame Grenze mit irgendeinem europäischen Reich, also vor allem mit Rußland habe. Das Osmanische Reich galt ihm deshalb als ein willkommenes Bollwerk, als eine Art Pufferstaat zwischen dem nach Osten drängenden Rußland und Indien. Ebenso konnte England die Beherrschung der Dardanellen seitens Rußland nicht willkommen sein, und es hatte also Grund genug, sich gleichsam als Beschützer des Osmanischen Reiches aufzuspielen, besonders weil ihm viel daran lag, daß der kranke Mann am Bosporus möglichst lange am Leben bleibe. Darum finden wir auch selbstverständlich England auf seiten der Türken, als es zum Krimkrieg kam, und der Abschluß dieses Krieges, der Pariser Frieden vom 31. März 1856, sah u. a. vor, daß Rußland auf seine Schutzherrschaft über die orthodoxe Kirche verzichte. Damals traten auch bereits Bestrebungen hervor, den Juden eine Rückkehr nach Palästina zu ermöglichen, und der damals in hohem Ansehen stehende Kolonialoffizier Charles Henry Churchill betonte in einer von ihm herausgegebenen Schrift, daß, wenn England seine Macht im Orient aufrechterhalten wolle, es unbedingt bestrebt sein müsse, seinen Einfluß auf Syrien, worunter auch Palästina fällt, und Ägypten dauernd zu befestigen. Die Bedeutung Ägyptens hatte ja schon Napoleon I. erkannt, der bereits im Jahre 1797 erklärte: „Um England wirklich zu ruinieren, müssen wir uns zum Herrn von Ägypten machen." Eine langsame Achsendrehung in der englischen Weltpolitik begann, als im Jahre 1869 der Suezkanal eröffnet wurde. Der Bau des Kanals durch den Franzosen Lesseps und die Finanzierung des Kanalprojektes durch den französischen König hatte Frankreich in Ägypten ein Übergewicht geschaffen, das England durchaus unerwünscht sein mußte. Namentlich der damalige Führer der Konservativen Partei in England, der Jude Benjamin Disraeli, sah die Gefahr für das englische Imperium und verlangte ein immer schärferes Vorgehen gegen die französische Hegemonie in Ägypten. Frankreichs Einfluß wurde immer stärker abgedrosselt, als es Disraeli gelang, von dem verschuldeten Vizekönig in Ägypten, Ismail, ein Aktienpaket der Suez-Kanal-Gesellschaft in Höhe von sieben Millionen Pfund zu erwerben (1875), wodurch der Einfluß Englands auf den Suezkanal sichergestellt war. Durch die neue Verbindung mit Indien, durch den Suezkanal, verloren aber Konstantinopel

und die Dardanellen für das englische Imperium mehr und mehr an Bedeutung, und damit begann auch das Osmanische Reich langsam aus der Interessensphäre Englands auszuscheiden. Nach der Festigung seiner Herrschaft in Ägypten hatte England im Gegenteil ein immer größeres Interesse an der Zerschlagung des Osmanischen Reiches, um sich im Mittelmeerraum festsetzen zu können. Die inzwischen erfolgte Annäherung Deutschlands an die Türkei, die u. a. späterhin Ausdruck fand in dem Bau der Bagdadbahn, veranlaßte England, sich mit den andern konkurrierenden Großmächten Rußland und Frankreich zu alliieren. Durch diese neue Konstellation wurde die Türkei Bundesgenosse Deutschlands im Weltkriege. Der für die Mittelmächte ungünstige Ausgang des Weltkrieges veranlaßte England, seine Pläne hinsichtlich Palästinas offenzulegen. Die Liierung mit dem Zionismus wurde immer stärker und führte schließlich zu der bekannten Balfour-Deklaration, die der Staatssekretär des Auswärtigen Amtes, Arthur James Balfour, am 2. November 1917 an Lord Walther Rothschild schickte.

Nachdem alsdann am 9. Dezember 1917 Jaffa und Jerusalem in die Hände der Briten gefallen waren und die Türken am 30. Oktober 1918 einen Waffenstillstand abschlossen, war für Palästina der Krieg zu Ende, und England konnte seine weitreichenden Pläne zur Durchführung bringen. Es ließ sich, wie oben bereits ausgesprochen, das Mandat über Palästina mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen vom Völkerbund zusprechen.

Der Heilige Stuhl und Palästina

Auch der römische Stuhl wandte den Verhältnissen im Heiligen Lande seine volle Aufmerksamkeit zu. Am 23. Juli 1847 erneuerte Papst Pius IX. das seit dem Sturz des lateinischen Königsreiches Jerusalem eingegangene lateinische Patriarchat. Josephus Valerga hielt am 17. Januar 1848 als erster Patriarch seinen feierlichen Einzug in die Heilige Stadt. Ihm folgten 1872 Vincencus Bracco, 1889 Ludwig Piavi, 1906 Philippus Camassei und 1920 Aloysius Barlassina, der jetztige Inhaber des Lateinischen Patriarchates.

Während der Regierungszeit Valergas entbrannte im Jahre 1850 der Kampf um die heiligen Stätten mit besonderer Heftigkeit. Der spätere General des Lazaristenordens P. Eugen Boré hatte eine Flugschrift herausgegeben „Questions des lieux saints", welche nicht nur in Frankreich, sondern in der ganzen katholischen Welt größtes Aufsehen erregte. Man war allgemein der Ansicht, daß sie im Auftrage des Patriarchen verfaßt worden sei, und es erschienen die heftigsten Gegenschriften.

Die Bemühungen des Heiligen Stuhles um die heiligen Stätten traten in besonderer Weise während der Regierung des Patriarchen Ludwig Piavi in die Erscheinung, als im Jahre 1893 der Eucharistische Kongreß in Jerusalem gefeiert wurde. Es schien ein gewagtes Unternehmen zu sein, in diesem Lande, in welchem der Islam vorherrschend ist, und in dem sich die Spaltung der christlichen Konfessionen gerade an den heiligen Stätten so unliebsam bemerkbar macht, einen solchen Kongreß abzuhalten. Aber durch die Klugheit Leos XIII., dem es gelang, sowohl den Sultan als auch den Zaren sowie die Kabinette von Berlin, Wien und London für den Plan zu gewinnen, kam der glanzvoll verlaufene Eucharistische Kongreß von Jerusalem zustande. Auf drei Dampfern langten die Pilger im Heiligen Lande an und zogen unter Führung des Apostolischen Delegaten Langémieux in die heilige Stadt ein. Sie wurden hier von französischen und türkischen Truppen ehrenvoll empfangen. Die feierliche Eröffnung des Kongresses fand am 16. Mai 1893 statt unter Anwesenheit von mehreren Kardinälen, darunter der Apostolische Delegat von 29 lateinischen und 15 orientalischen Bischöfen. In einer viel beachteten Ansprache wies der Delegat darauf hin, daß ihm jegliche diplomatische und politische Absicht fern liege, daß es sich bei diesem Kongreß um eine rein religiöse Angelegenheit handle. Der durch diese Eröffnungsansprache erzielte günstige Eindruck hielt auch während der ganzen Tagung an und hat zweifelsohne West- und Ostkirche einander näher gebracht. Die im folgenden Jahre von Leo XIII. in Rom einberufene Patriarchenkonferenz vertiefte diesen günstigen Eindruck, dem der Heilige Vater in den später folgenden Unions-Enzyklien Ausdruck gab.

Deutschland und Palästina

Seit dem vierten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts regte sich im Abendlande allgemein wieder ein starkes Interesse für Palästina und die heiligen Stätten, vor allem auch in den Ländern deutscher Zunge, und zwar nicht nur im Volke, sondern auch bei den Regierungen und Monarchen Österreichs, Bayerns und Preußens.

Die Lage der Christen im Heiligen Lande und damit auch die Zustände an den heiligen Stätten waren schon seit längerer Zeit unhaltbar geworden, namentlich seitdem Palästina im Jahre 1848 der ägyptischen Machtsphäre entzogen und wieder den Türken übergeben worden war. Vielleicht wäre es möglich gewesen, das aus der Hand der Ägypter zurückeroberte Heilige Land durch einen Vertrag mit der Hohen Pforte der Christenheit für alle Zeiten sicherzustellen, aber die Diplomaten hatten bei ihren Verhandlungen in Instanbul den richtigen Augenblick vorübergehen lassen.

Zunächst traten Bayern und Österreich auf den Plan. Es bedeutete schon einen viel verheißenden Anfang, als im Jahre 1843 das von Joseph II. aufgehobene „Kommissariat für das Heilige Land" wieder errichtet wurde. Die kurz vorher von Kaiser Ferdinand I. sanktionierte Kirchenkollekte für das Heilige Land ergab schon bei den ersten Sammlungen ein erfreuliches Resultat.

Die gleichen Bestrebungen machten sich in Bayern bemerkbar. Die vom Münchener Joseph-von-Görres-Kreis ins Leben gerufenen Historisch-politischen Blätter warben eifrig für den Heiliglandgedanken und konnten bereits 1838 den Wächtern am Heiligen Grabe einen großen Betrag aushändigen und die „Stiftung einer ewigen Messe am Grabe des Herrn" für das katholische Deutschland bewerkstelligen. König Ludwig von Bayern bestimmte bei der Gründung des Ludwig-Missions-Vereins (1839), daß aus den Einkünften dieses Vereins jährlich 6000 Gulden für das Heilige Land abzugeben seien und daß alljährlich in allen Kirchen am Palmsonntag für das Heilige Grab gesammelt werden solle.

Österreich und Bayern ließen sich auch die wissenschaftliche Erforschung Palästinas angelegen sein und entsandten 1845 den Professor des alttestamentlichen Bibelstudiums und der orientalischen Sprachen, Johann Mesetitzh aus Görz, und im selben Jahre den Geschichtsprofessor Dr. Sepp aus München mit bestimmten wissenschaftlichen Aufträgen nach Palästina. Sepp machte nach seiner Rückkehr dem König den Vorschlag zur Hebung des Christentums in Palästina, in Tiberias ein deutsches Franziskanerkloster zu gründen und in Jerusalem deutschen Barmherzigen Schwestern eine Niederlassung zu ermöglichen. Gleichzeitig empfahl er dringend die Erwerbung der Ruinen des alten Johanniterhospitals, wo schon unter Karl dem Großen eine Pilgerherberge und ein Krankenhaus unter Leitung eines religiösen Schwesternbundes bestanden hatte. Man stand schon vor der Verwirklichung dieser Pläne; die Franziskaner und Vinzentinerinnen hatten sich bereit erklärt, die neuen Ordensniederlassungen zu übernehmen; die Höfe von Wien und München hatten ihre Unterstützung zugesagt, da scheiterte alles an einer Skandalaffäre des Königs Ludwig I. und an den Folgen der 1848iger Revolution. Der bayrische Ministerpräsident v. Abel und Fürst Metternich in Wien traten bei dem Systemwechsel von ihren Ämtern zurück.

Nach diesem bedauernswerten Rückschlag trat dann Österreich unter Kaiser Franz Josef im Jahre 1852 wieder tatkräftig für das Heilige Land ein, indem in Jerusalem ein österreichisches Konsulat eingerichtet wurde, das bald darauf zum Range eines Generalkonsulates erhoben wurde. Der erste Generalkonsul Carl Pizzamano legte im Jahre 1856 den

von Kardinal Rauscher in Wien übersandten Grundstein zum österreichischen Hospiz, dem jetzigen Hospiz von der Heiligen Familie. Der Kaiser kam am 9. November 1869 selbst nach Palästina und war so seit den Zeiten Friedrichs II. der erste deutsche Souverain, der den Boden des Heiligen Landes wieder betrat. Überhaupt waren diese Jahre mit Fürstenbesuchen im Heiligen Lande ausgezeichnet. Im Jahre 1862 kam der Kronprinz von Wales, 1869 Prinz Otto von Bayern, im gleichen Jahre Kronprinz Friedrich Wilhelm von Preußen, der bei dieser Gelegenheit das alte Johanniterspital feierlich in Besitz nahm, und 1872 der Großherzog von Mecklenburg u. a. Dennoch lag der Schwerpunkt des Interesses für das Heilige Land nach 1848 nicht mehr bei den Monarchen und Regierungen, sondern beim katholischen Volke, aus dem heraus schon 1855 die erste deutsche Palästina-Organisation erwuchs.

Das wiedererwachte Interesse für das Heilige Land fand im katholischen Deutschland auf zahlreichen Katholikentagungen seinen Ausdruck. Auf dem Katholikentag in München im Jahre 1861 berichtete der Aachener Stiftsherr Wilhelm Prisac über seine Heiliglandfahrt im Jahre 1854 und über die Gründung des „Vereins vom Heiligen Grabe“ in Köln im Jahre 1855. Auf demselben Katholikentag gab Dr. Sepp seine Pläne hinsichtlich der deutschen Ordensniederlassungen in Palästina bekannt und betonte, daß durch diese Gründung dem katholischen Deutschland eine würdige Repräsentation im Heiligen Lande gesichert würde. Auf dem Katholikentag in Trier 1865 erregte der durch seine auffallende Bekehrung bekannte P. Alphons Maria Ratisbonne die Aufmerksamkeit aller Teilnehmer. Nach dem Katholikentag von München im Jahre 1885 wurde unter starker Anteilnahme weiter Volksteile der „Palästinaverein des katholischen Deutschlands“ ins Leben gerufen, der sich zum Ziel setzte, für die spezifisch deutschen Interessen in Palästina, Syrien und Ägypten einzutreten. Bemerkenswert ist heute noch, was damals Landrat Jansen aus Aachen-Burtscheid ausführte: „Sonst überall zu hohem Ansehen gelangt, in dem Kampf für die Rechte unserer heiligen Kirche im Vordergrund stehend, in der ganzen Welt anerkannt als Muster und Beispiel treuester Kämpfer für unsere höchsten Güter, bedeuten die deutschen Katholiken in dem Lande, wo der göttliche Heiland seine Kirche stiftete, leider allzu wenig. Suchen wir diese Scharte auszuwetzen, rüsten wir uns zu einem Kreuzzuge im friedlichen Sinne, um das zu vollenden, was das Mittelalter begonnen hat, um unserm Vaterlande einen den Absichten unserer Vorfahren entsprechenden Anteil an der Wiedererrichtung des Heiligen Landes wieder zu erringen, um auch auf diesem Gebiete des katholischen Lebens zwar in aller christlicher Demut, aber auch in bewußter Kraft zu arbeiten zur Ehre

Gottes." Bald darauf wurde der Bau des deutschen Hospizes in Angriff genommen, in Emmaus und Tabgha wurde im Auftrage des Palästinavereins durch P. Ladislaus Schneider O. F. M. umfangreicher Besitz erworben. Auf dem Katholikentag in Trier im Jahre 1887 sprach Jansen folgende prophetischen Worte: „Infolge des Baues des Suezkanals ist das Heilige Land jetzt die verkehrsreichste Straße zwischen Orient und Okzident. Hier ist das Stelldichein aller Bekenntnisse und Nationen. Die christliche Macht, die dereinst im Lande der Verheißung herrschen wird, ist die erste Macht der Welt. Sorgen wir daher, daß wir am Tage der Entscheidung über Wehr und Waffen gebieten, daß wir auf einen solchen Besitzstand hinweisen können, daß man uns nicht als die bisher Untätigen mit Verachtung beiseite schiebt." Auf demselben Katholikentag in Trier wurde auch der Sionsverein empfohlen, der sich des von P. Ratisbonne gegründeten Erziehungs- und Waisenhauses für Mädchen in Jerusalem annahm. Einen Markstein in der Geschichte des deutschen Katholizismus bildete der Katholikentag von München im Jahre 1895. Auf demselben wurde der „Verein vom Heiligen Grabe" und der „Palästinaverein deutscher Katholiken" zu dem einen „Deutschen Verein vom Heiligen Lande" verschmolzen. Die Verstärkung der katholischen Palästinaarbeit in Deutschland war dringend notwendig geworden um dem katholischen Deutschtum auf dem Boden des Heiligen Landes eine wirksame Stütze und eine der Bedeutung des Deutschen Reiches entsprechende Vertretung zu gewährleisten. Schon mehrten sich wieder die Übergriffe russisch-orthodoxer Mönche an den heiligen Stätten. Wenige Jahre später kam es zu einem empörenden Angriff griechischer Mönche auf die Hüter des Heiligen Grabes, die deutschen Franziskaner (am 4. November 1901). Unter französischem und russischem Einfluß suchten die türkischen Behörden die gerichtliche Sühne dieses Attentates zu verschleppen. Auf dem Mannheimer Katholikentag (1902) wurde der deutschen Regierung in begeisterter Weise der Dank der Versammlung ausgesprochen für das entschiedene Eintreten der Regierung zugunsten der Franziskanerpatres. Auch konnte in Mannheim berichtet werden, daß inzwischen die deutschen Bauten der Abtei auf dem Sion und des Paulushospizes am Damaskustor große Fortschritte gemacht hätten. Der Generalsekretär des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, Msgr. Lorenz Richen, gab auf der Tagung von 1903 in Breslau einen begeistert aufgenommenen Bericht über die Tätigkeit des Vereins, indem er ausführte: „Der fromme Pilger ist bei seinen heutigen Reisen nicht mehr wie früher einzig auf fremde Hilfe angewiesen. Ein herrliches Besitztum von 1200 Morgen mit aufstehenden Gebäuden am See Genesareth, ein Kranz von Schulen ringsum, ein Hospiz und Spital deutscher Schwestern in Haifa, das schöne

Erholungsheim in Emmaus, ein deutsches Kirchlein mit ausgedehntem Besitz im Philisterlande, das einzige katholische Haus im ganzen Süden Palästinas, in Jerusalem ein Greisenasyl, eine Mädchenschule und vor allem das große Paulushospiz mit Lehrerseminar und die herrliche Kirche Mariä Heimgang auf dem Sion, bezeugen vor aller Welt, was deutscher Fleiß und deutsche Opferliebe im Lande der Erlösung fertigbrachten."

Um die Heiliglandsache machte sich in Bayern der „Bayrische Pilgerverein für das Heilige Land" verdient. Schon im Jahre 1872 hatte Msgr. Geiger in München Wallfahrten nach dem Heiligen Lande veranstaltet, und als Fortsetzung dieses Werkes wurde am 1. Dezember 1903 der Bayrische Pilgerverein für das Heilige Land ins Leben gerufen, der in seinem ersten Vorsitzenden, Prälat Kirchberger, einen begeisterten Führer zu den heiligen Stätten hatte. Nach dem Tode Kirchbergers übernahm Prof. Dr. Schmitzberger die Leitung des Vereins, dessen Nachfolger Prof. Jakob Murböck noch heute den Verein leitet. Die deutschen evangelischen Kreise interessierten sich ebenfalls schon früh für das Heilige Land. Auch hier zeigt sich die gleiche Entwicklung wie bei dem katholischen Volksteil. Der Anstoß ging von einem protestantischen Monarchen aus, der sich aber lediglich um die Errichtung eines repräsentativen Episkopalsitzes der evangelischen Kirche in Jerusalem bemühte, ohne dabei rein nationale Interessen in den Vordergrund zu stellen. Daneben erwuchs selbständig eine Palästinabewegung in den verschiedenen evangelischen Kirchen Deutschlands. Erst nach der Gründung des Deutschen Reiches nahmen sich das Hohenzollerische Kaiserhaus und die deutsche Regierung der vom evangelischen Volke getragenen Bewegung an, stützte und förderte sie im Interesse der Vermehrung des deutschen Ansehens im Orient. Schon bald nach seiner Thronbesteigung versuchte Friedrich Wilhelm IV. auf Veranlassung des Ritters Josias von Bunsen einen allgemeinen Bund der christlichen Mächte zum Schutz der protestantischen Christen in der asiatischen Türkei zustande zu bringen. Nachdem dieser Plan an der inneren Zerrissenheit des Protestantismus gescheitert war, faßte man die Errichtung eines evangelischen Bistums ins Auge. Ritter v. Bunsen verhandelte im Auftrage Friedrich Wilhelm IV. mit den Londoner anglikanischen Kreisen und fand bei den Würdenträgern der anglikanischen Hochkirche das größte Entgegenkommen. Wenn auch die englische Regierung sich an dem Plan nicht offiziell beteiligte, so ermöglichte sie doch die Überfahrt des ersten Bischofs und war damit einverstanden, daß ein Grundkapital von 30 000 Pfund festgesetzt wurde, dessen eine Hälfte durch eine Kollekte in England aufgebracht würde, während die andere Hälfte der König von Preußen aufbringen sollte. Des weiteren wurde bestimmt, daß

die Kronen von England und Preußen abwechselnd den Bischof von Jerusalem ernennen sollten, daß aber die Weihe desselben vom Erzbischof von Canterbury vorgenommen werden solle. Auch stand dem englischen König ein Vetorecht zu, nicht aber ein solches dem König von Preußen. Erster evangelischer Bischof von Jerusalem wurde ein ehemaliger Jude, Alexander Wolf aus Preußisch-Posen. Er wurde am 7. November 1841 zum Bischof geweiht und hielt am 21. Januar 1842 mit Weib und Kind seinen feierlichen Einzug in Jerusalem. Nach seinem im Jahre 1845 erfolgten Tode wurde der vom König von Preußen ernannte Samuel Gobad (Schweiz) vom Erzbischof von Canterbury geweiht und in sein Amt eingeführt. Er starb im Alter von 81 Jahren am 12. Mai 1879. Es folgte noch ein dritter Bischof, Joseph Barcley, der bereits im Jahre 1881 starb. Mit seinem Tode hörte das anglo-preußische Bistum Jerusalem auf zu existieren, da Preußen den mit England im Jahre 1845 geschlossenen Vertrag kündigte.

Wenn aber auch von jetzt an der evangelischen Kirche in Palästina mit ihren national und konfessionell getrennten Gruppen eine feste episkopale Zusammenfassung fehlte, so haben doch die deutschen, englischen und amerikanischen Protestanten auf religiösem und wissenschaftlichem, vor allem auch auf karitativem Gebiet zielbewußt weitergearbeitet. Es gilt dies besonders von der deutschen evangelischen Kirche, die an vielen Orten Palästinas Schulen, Krankenhäuser, Hospize und Waisenhäuser errichtet hat und nicht nur für die evangelische Christenheit, sondern auch für die einheimische Bevölkerung Großes geleistet hat. Hier sei besonders erwähnt das 1860 von Ludwig Schneller begründete Syrische Waisenhaus, das mit seinen karitativen Anstalten, Schulen und Lehrwerkstätten von dem Sohn und Enkeln des Gründers bis auf den heutigen Tag ein umfangreiches Missionswerk darstellt. Ihre Krönung fanden diese Arbeiten in der Einweihung der Erlöserkirche in Jerusalem durch Kaiser Wilhelm II. am Reformationsfest des Jahres 1898. Bei derselben Gelegenheit wurde den deutschen Katholiken auf dem Sion das Grundstück geschenkt, auf dem sich heute die Dormitio Beatae Mariae Virginis erhebt. Es möge nicht unerwähnt bleiben, daß in den 60er Jahren des verflossenen Jahrhunderts zahlreiche Württemberger nach Palästina einwanderten, die sich als Templer-Gemeinden dort ansiedelten und Mustergültiges in Landwirtschaft, Handel und Gewerbe geschaffen haben. Wenn auch im damaligen Deutschland weite Kreise für das Heilige Land interessiert waren und namentlich kirchliche Stellen große Opfer für das Heilige Land brachten, so ist doch rückblickend zu bedauern, daß Deutschland sich nicht schon von vorneherein in seiner ganzen Geschlossenheit für das Heilige Land einsetzen konnte.

Die Zukunft Palästinas und die Sicherung der heiligen Stätten

Ohne das Zutun Deutschlands ist jetzt wieder das Heilige Land vom Krieg berührt worden; die maritimen Stützpunkte Englands in Haifa und Tel Aviv sind von Fliegerbomben schwer getroffen worden. Hoffentlich bleiben dem Heiligen Lande weitere kriegerische Ereignisse erspart und gelingt es, einen Wunsch zu erfüllen, den alle rechtlich denkenden Menschen längst hegen, Palästina möge als ein neutrales Land erklärt werden, das allen Nationen heilig und unantastbar ist. Wenn auch England vielleicht aus solchen Erwägungen heraus sich Palästina als sein „ewiges Mandat" vorbehalten hat, so hat es doch mit dieser Absicht sicherlich wiederum politische Pläne verbunden. Palästina ist in dem heutigen Empire-System ein Sicherheitsfaktor für die Hauptverbindungslinien des britischen Weltreiches, und darin liegt die ständige Gefahr für eine Einbeziehung in kriegerische Auseinandersetzungen. Auf einer solchen Basis ist für Palästinas Zukunft nicht viel zu erhoffen. Es ist selbstverständlich, daß ein derartiger Zustand auf die Dauer untragbar ist. Eine Befriedung Palästinas ist anderseits nicht denkbar ohne Berücksichtigung der berechtigten völkischen und nationalen Ansprüche der die Majorität der Bevölkerung bildenden Araber. Bei der künftigen Regelung der staatlichen und politischen Verhältnisse Palästinas dürfen die christlichen und vor allem die katholischen Belange nicht übersehen werden. Solange allerdings die Unionbestrebungen der Kirche nicht von Erfolg gekrönt sind, werden immer noch große Schwierigkeiten zu überwinden sein, und es werden die verschiedenen Riten und christlichen Bekenntnisse immer wieder ihre Ansprüche auf die heiligen Stätten geltend machen. Es muß aber verlangt werden, daß die Rechte der katholischen Kirche nicht wieder geschmälert und von allen krieg- und nichtkriegführenden Nationen unter dem religiösen Gesichtspunkt betrachtet werden. Die Herausstellung dieser Forderung war der hervorstechendste Zweck für die Gründung des „Comité de Défense des Intérêts Catholiques en Palestine" (Komitee zur Verteidigung der katholischen Interessen in Palästina) im Jahre 1933. Das Internationale Komitee setzte sich zur Aufgabe. die Propaganda durch Wort und Feder zugunsten des Ansehens der heiligen Orte und der Erhaltung der Rechte der Katholiken im Heiligen Lande, ohne damit politische oder wirtschaftliche Zwecke zu verbinden. Man sprach bei seiner Gründung schon den Wunsch aus, daß die Mandatsmacht im eigenen Interesse eine Erklärung ausarbeiten lasse, in dem Sinne, daß die von der Tradition den Katholiken Palästinas verliehenen Rechte offiziell als internationales Recht anerkannt würden. Dadurch würden die Besitzrechte der Katholiken im Heiligen Lande ein für allemal festgelegt werden, und es

würde aufgeräumt mit der ewigen Gefahr aller möglichen Ungerechtigkeiten zum Schaden der katholischen Kirche. Das Komitee verlangte also keine neuen Rechte, sondern nur die Anerkennung der Rechte, die den Katholiken zustehen, und die auch von der Mandatsmacht zu wiederholten Malen als solche anerkannt worden sind. Wenn schon die Balfour-Deklaration in den Mandatsvertrag eingegliedert worden ist, dann wäre es selbstverständlich gewesen, auch den Katholiken, die sich in den vergangenen Jahrhunderten um das Heilige Land so große Verdienste erworben haben, ihre Rechte vertraglich festzulegen.

Wir stehen im Kampf um die völlige Gleichberechtigung Deutschlands in der Welt. Deutschland ist gewillt, bis zur Erreichung dieses Zieles zu kämpfen. Dann muß ein Friede abgeschlossen werden, wie ihn der Heilige Vater in seiner Ansprache an die Kardinäle am 24. Dezember 1940 gezeichnet hat, „ein Friede ohne Haß, ein Friede ohne den Geist des kalten Egoismus, ein Friede, der aufgebaut ist auf gegenseitigem Vertrauen, aber nicht von den Grundsätzen der Macht diktiert ist, ein Friede, der allen Völkern den notwendigen Lebensraum und die notwendige Lebensmöglichkeit bietet". Wenn ein von solchem Geiste durchdrungener Friede geschlossen wird, dürfen wir hoffen, daß auch im Heiligen Lande geordnete Verhältnisse eintreten werden, daß die bisherigen Machenschaften der Mandatsmacht England, das nur auf eigenen Vorteil bedacht war, und die verschiedenen Parteien gegeneinander ausspielte, aufhören werden; daß wieder Friede im Heiligen Lande einkehren wird. Dann werden auch die heiligen Stätten wieder heilige Stätten werden, unberührt von den Eifersüchteleien der verschiedenen Parteien, zugänglich jedem, der sie gläubigen Herzens verehren will. Die deutschen Katholiken haben im Gegensatz zu anderen Nationen in Palästina niemals politische Tendenzen verfolgt. Palästina stand ihnen immer als das Heilige Land vor Augen. Ihre Anstalten haben dem Heiligen Lande zweifellos großen Segen gebracht. Darum war auch die Einstellung Deutschlands zur arabischen Welt immer eine freundschaftliche, und auch die Araber haben dies voll und ganz anerkannt. Während andere Nationen in der Unterdrückung des arabischen Volkes ihren wirtschaftlichen und politischen Gewinn suchten, haben wir Deutsche unsere Arbeit stets vom idealen Standpunkt aus aufgefaßt. Das gibt für die Zukunft die Gewähr, daß deutsche Kultur und Missionsarbeit in Palästina führend sein wird, daß insbesondere auch dank der bestehenden deutschen katholischen Einrichtungen im Heiligen Lande unser Recht auf den ungestörten Mitbesitz an den heiligen Stätten unangetastet bleibt und daß wir es durch unsern Einfluß erreichen, daß der Streit um die heiligen Stätten nicht erneut auflebt.

Der Islam Arabiens und das abendländische Christentum

Methodenfragen des Islamapostolates

Von Joseph Peters, Aachen

Im Nahen Orient bereiten sich politische Wandlungen vor, die denen nach Abschluß des Weltkrieges in nichts nachstehen, sie vielmehr an Bedeutung wahrscheinlich übertreffen werden. Damit steht auch das Palästinaproblem vor einer Wende. Ungestümer denn je melden die Araber ihre Forderungen auf den ungeteilten Besitz Palästinas an. Die Juden, denen England auf Grund der Balfour-Deklaration in Palästina ein „Nationalheim" schuf und diese Heimstätte bis in die allerletzte Zeit hinein durch Zulassung neuer Judeneinwanderung verstärkte, sind in große Unruhe geraten. Das Gefühl der Sicherheit, das sie bisher im Schutze der englischen Waffen hatten, hat einer großen Besorgnis Platz gemacht.

Wir wissen noch nicht, ob Palästina ein arabischer Staat werden wird. Wir wissen ebenso nicht, ob dieser Staat, wenn er Wirklichkeit wird, in sich selbständig oder Teil eines Großarabischen Reiches sein wird. Die innere Dynamik der Ideen, die von den autoritären Staaten Mitteleuropas ausgelöst wurden und die Siege der deutschen Waffen im Raum des östlichen Mittelmeers haben zweifellos der großarabischen Bewegung neuen, ungeheuren Auftrieb gegeben. Die arabische Jugend Palästinas hat die Worte nicht vergessen, die Ibn Saud, der Kronprinz von Saudisch-Arabien, bei seinem Besuche in Palästina am 14. August 1935 zu ihr sprach, und in denen er betonte: Die Araber müssen für die Erhaltung ihrer Nationalität Sorge tragen, sie müssen Ehre und Religion bewahren. Nur wenn sie diese Forderungen erfüllen, können sie gerettet werden. Wir, die Araber, haben eine Geschichte, laßt die Jugend diese Geschichte studieren, damit sie befähigt werde, für Land, Glauben und Volk zu arbeiten. Wir dürfen nicht verzweifeln. Allah will, daß wir geduldig sind in unserem Unglück. Die Zukunft der Araber liegt in den Händen der Jugend. Auf Gott zu vertrauen und an ihn zu glauben, ist das allerwesentlichste [1]. Schon kündigt sich im

[1] Nachr.-Blatt f. d. Teilnehmer u. Förderer des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande 1935, Heft 3, S. 155.

rak, wo England einer ihm feindseligen Regierung gegenübersteht, das Wetterleuchten an, das bald vielleicht die ganze arabische Welt durchucken wird. Ägypten windet sich unter der britischen Faust, die es an er Gurgel hält. Auch in Syrien muß Frankreich der nationalen Bewegung rneut Zugeständnisse machen.

Die arabische Bewegung Palästinas ist eine politische Bewegung. Aber ie verleugnet ihre enge Verbindung mit der panislamischen Bewegung icht, deren Haupt in Jerusalem der Großmufti ist. Es ist deshalb mit Sicherheit vorauszusehen, daß der Islam in Zukunft wieder eine große Rolle im Heiligen Land spielen wird. Der Säkularisierungsversuch in der Türkei eigt ja auch seit dem Tode Kemal Atatürks rückläufige Tendenzen. Es st doch bezeichnend, wenn sein Nachfolger wieder regelmäßig den Freitagsgottesdienst in der Moschee besucht. Die Frage, ob das Kalifat als olitischer Sammelpunkt des Islams wiederhergestellt wird, spielt bei ieser Entwicklung eine untergeordnete Rolle. Der Islam als Religion marschiert mit der allarabischen Bewegung, und die Christen im Heiligen ande müssen hier reifende Entwicklungen mit offenem Auge sehen.

Hat die christliche Kirche in ihrer Einstellung zum Arabertum während er zwanzigjährigen englischen Herrschaft sich nichts vorzuwerfen? Die ngelsächsische protestantische Mission wird zweifellos mit Beklemmung er Zukunft entgegensehen. Hat sie doch weitgehend unter den Arabern ine angelsächsische Kulturpropaganda getrieben, die über das übliche laß (Reichsgottesidee, erfüllt im Empire und in der amerikanischen emokratie) hinausging. Namentlich die Amerikaner haben in den großufgezogenen Erziehungsstätten der Y. M. C. A. die Ideen westlicher, säkularisierter Zivilisation stark in den Vordergrund gestellt und Erziehungsrundsätze verbreitet, die man als kraß materialistisch bezeichnen muß.

Die katholische Mission sieht jetzt die Früchte einer klugen Anpassungsolitik reifen. Was den Deutschen Verein vom Heiligen ande insbesondere angeht, so kann er auf die Erziehungsgrundsätze nweisen, die er in seiner höheren Mädchenschule über ein halbes Jahrundert lang anwandte. Was die Referendarin Sophie Heidhues im Jahre 936 anläßlich des fünfzigjährigen Jubiläums der Anstalt im Nachrichtenatt des Vereins (Heft 4 S. 118 ff.) über die Erziehungsgrundsätze der chmidtschule schrieb, verdient heute wieder hervorgeholt zu werden, enn es auch über die englische Zeit rückblickend hinausgreift. Gerade ese durchgehende Betrachtung zeigt, daß man hier keine Konjunkturolitik trieb, sondern in den Erziehungsgrundsätzen gegenüber den Orienlen sich gleichblieb. Nach einem in den neunziger Jahren des vorigen hrhunderts erfolgten Besuche schrieb der spätere Bischof Dr. Paul

Keppler in den Annalen der Schule seine Eindrücke über die Anstalt und ihren Direktor Pater Wilhelm Schmidt wie folgt nieder: „... In kurzer Zeit hat Pater Schmidt mit seinen treuen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen sich die wärmste Sympathie der Einwohner zu erwerben gewußt durch ein echt deutsches lärmloses und energisches Wirken. Hauptsächlich kommt ihm dabei zustatten seine gründliche und erleuchtete Kenntnis des Orients, der Orientalen und der orientalischen Verhältnisse. Er hat die Versuchung weit von sich fern gehalten, der auch katholische Institute im Orient mitunter unterliegen, um jeden Preis den Orientalen zum Europäer machen zu wollen, oder gar auf Kosten der Sache und der Seelen den Orient zum Spielball kleinlicher Nationaleitelkeiten zu machen. Er strebte auch in seiner Schule kein anderes Ziel an, als die ihm anvertrauten Kinder zu guten Christen und Katholiken zu machen, im übrigen aber ihnen ihr orientalisches Blut zu lassen und sie für ihre Verhältnisse, nicht für europäische, zu erziehen."

Als die Schule nach dem Weltkriege — über drei Jahre mußte sie auf Geheiß der Engländer schließen — im Jahre 1921 ihre Pforten mit englischem Schulplan wieder eröffnen durfte, mußte sie auch die ersten Mohammedanerinnen sowie Kinder orthodoxen und uniert-orientalischen Bekenntnisses aufnehmen. Fräulein Heidhues schreibt darüber: „Ein steiniges Ackerfeld hat der Herr der Schule gegeben, dessen Boden sie zu bearbeiten hat. ... So stand und steht die Schule immer noch vor der schwierigen Aufgabe, die mohammedanischen Kinder und die Kinder anderer Bekenntnisse religiös mitzuerfassen, denn letztlich wurzelt alle fruchtbringende religiöse Tätigkeit zutiefst im Religiösen. ... Die religiöse Aufgabe der Schule — denn um diese handelt es sich jetzt — Mohammedanerinnen und anderen nichtkatholischen Konfessionen gegenüber besteht unseres Erachtens darin, die tief eingewurzelten Vorurteile dieser Konfessionen Katholiken gegenüber durch ein vorbildliches Christenleben zu entwurzeln und eine Atmosphäre des Wohlwollens zu schafffen. Das erfordert namentlich den Mohammedanerinnen gegenüber eine Akkommodation eigener Art. Lavigerie hat sie sehr tief ersaßt und diesbezüglich wichtige Grundsätze aufgestellt, deren Grundgedanken uns Alfons Väth S. J. im Augustheft der Zeitschrift „Die katholischen Missionen" (Jahrgang 1927) mitgeteilt hat. Es sei uns gestattet, einige der grundsätzlichen Gedanken ihrer Vortrefflichkeit wegen hier anzufügen. Der Missionierung (der Moham-

nedaner) im eigentlichen Sinne muß eine Periode der Vorbereitung vorausgehen. Es wäre verhängnisvoll für den Glauben, schon jetzt ausdrücklich zu werben. Das würde die Gesamtheit in ihrem Stolz nur starrer machen. Die vornehmste, wenn nicht gar die einzige Aufgabe besteht jetzt darin, die Vorurteile und den Stolz zu brechen und eine Atmosphäre des Wohlwollens zu schaffen und dadurch den Boden vorzubereiten für die Arbeiten späterer Geschlechter. Das kann nur durch das Gebet und das Beispiel erreicht werden. Dem stolzen Moslem gegenüber gilt es vor allem, den Geist des Christentums im Leben zu verkörpern und ihm dadurch die Überzeugung von der Überlegenheit unserer Religion beizubringen. Unauffällig lassen sich dabei auch religiöse Kenntnisse vermitteln. Alle europäischen Laien, die als gute Christen im Lande des Islams leben, sind Apostel. ... Unter den Eigenschaften des Idealmissionars sollen einige besonders deutlich hervortreten: eine unbegrenzte Nächstenliebe und tiefe Frömmigkeit, freundliches, loyales Wesen und Takt, Zurückhaltung ohne Steifheit, Herablassung ohne Schwäche. Unter Berücksichtigung der von Lavigerie hier herausgestellten Möglichkeiten und Grundsätze einer Missionierung der Mohammedaner, die zwar direkt auf Nordafrika Bezug haben, aber auch hier ihre Berechtigung erkennen lassen, dürfte es klar und eindeutig ersichtlich sein, daß eine Missionierung in dem Sinne der direkten Bekehrung Andersgläubiger die gegebene Aufgabe der Schule weder war noch ist. Es sei aber andererseits nochmals darauf hingewiesen, daß die Schule von dem Geiste der Mission beseelt ist und eine Missionierung in dem dargestellten Sinne bewußt intendiert. Pionierarbeit zu leisten, darin sieht sie ihre erzieherische Aufgabe von innen heraus seit der großen Umstellung im Jahre 1921 [2]."

Fügen wir schließlich noch hinzu, was Fräulein Heidhues über den derzeitigen Direktor der Schule sowie der übrigen Werke des Deutschen

---

[2] Ebd. S. 121. Daß die Schule neben ihrer religiösen Aufgabe auch Pionierarbeit im deutschen Sinne leistet, ist selbstverständlich. Denn das persönliche Ansehen, das die Lehrpersonen beim arabischen Volke genießen, läßt sie diesem auch als würdige Vertreter ihrer Nationalität und ihres Volkstums, in unserm Falle des Deutschtums, in Erscheinung treten. Die Schmidtschule hat schon am 2. November 1898 bei dem persönlichen Besuch Wilhelms II. und seiner Gemahlin die allerhöchste Anerkennung der Majestäten und der sie begleitenden Staatsmänner für ihre deutsche Kulturarbeit unter den Arabern Palästinas gefunden. Die gleiche Anerkennung ist ihr noch kurz vor Kriegsausbruch 1940 durch einen hohen Vertreter des deutschen Auswärtigen Amtes bei seiner eingehenden Besichtigung des Schulbetriebes zuteil geworden. Frl. Heidhues konnte daher am Schlusse ihres oben zitierten Aufsatzes (ebd. S. 124) schreiben: „Ich möchte meine Ausführungen nicht

Vereins vom Heiligen Lande, Pater Joh. Sonnen C. M., an gleicher Stelle schrieb: „Gründliche Kenntnis und Beherrschung der arabischen Sprache und ein gnadenhaft geschenktes Einfühlungsvermögen in das Denken und Fühlen des orientalischen Volkes sind ihm hervorragende Mittel im Amte und sichern ihm das Wohlwollen, die Verehrung und Hochachtung aller Kreise und Schichten des arabischen Volkes."

Mit vollem Bedacht haben wir hier über die Stellung der Schmidtschule zur arabischen Bevölkerung und zum Islam gesprochen, um zu zeigen, daß das Thema dieses Aufsatzes „Methodenfragen des Islamapostolates" auch für den Deutschen Verein vom Heiligen Lande von unmittelbarem Interesse ist. Zugleich enthält der Aufsatz von Frl. Heidhues die Elemente einer Problemstellung zum Thema, wie wir sie uns nicht besser wünschen können: eine anpassungsfreudige Leitung; der Wille zur Missionsarbeit; das Bewußtsein, den hier gebotenen Möglichkeiten durch Gebet und Beispiel im wesentlichen genügt zu haben.

*

Wir haben uns daran gewöhnt, alle Fragen der Missionsarbeit im Zeitalter der Anpassung zunächst unter dem Gesichtspunkt der Akkommodation zu sehen. Akkommodation bedeutet die Anpassung der Evangeliumverkündigung der liturgischen Formen, des Rechtes, der kirchlichen Organisation, des Brauchtums, kurz des Kulturgewandes der Kirche an die Eigenart der zu missionierenden Völker, wobei als unabänderlicher Grundsatz gilt, daß an den unveränderlichen ewigen Wahrheiten nichts geändert wird. In diesem Sinne spricht man auch von der Akkommodation an den Islam. Pater Väth S. J. hat dieser Abkommodation in seinem Buche „Das Bild der Weltkirche"[3] ein ganzes Kapitel gewidmet, in dem er zum Teil wörtlich die Gedanken wiederholt, die in seinem oben zitierten Aufsatz in „Die katholischen Missionen" fünf Jahre vorher geboten wurden. Wir werden auf diese Arbeit später noch zurückkommen.

Eine Vorbedingung jeglicher Anpassungsarbeit im Apostolat ist aber erstens, daß wir das „Anpassungsobjekt" (hier den Islam und seine Bekenner) genauestens kennen und daß zweitens der mit der Anpassung zu Beglückende nicht von vornherein sich aus bösem Willen oder einge-

schließen, ohne auch noch ausdrücklich hingewiesen zu haben auf die Pionierarbeit, die wir hier im Heiligen Lande für unser geliebtes deutsches Vaterland leisten... Wir deutsche Lehrpersonen betrachten es als unsere heilige Pflicht, dem deutschen Namen in Palästina stets Ehre zu machen."

[3] Hannover 1932, S. 175—184.

leischten Vorurteilen heraus allen unseren Bemühungen versagt. Wir haben isher im Islamapostolat wenig Glück gehabt, und der Islam steht uns in kalter, bisweilen sogar feuriger Ablehnung gegenüber. Wie kommt das? In inem sehr lesenswerten Aufsatz „Katholiken und Mohammedaner. Eine auffallende Erscheinung gegenseitigen Mißverstehens“[4] hat Pater Albert Perbal O. M. J., Professor der Missionswissenschaft in Rom, auf diese Frage die bündige Antwort gegeben: „Weil wir uns gegenseitig nicht verstehen.“ Wir geben im folgenden, die Hauptgedanken des Aufsatzes wieder, der angeregt wurde durch einen Aufsatz von François Bonjean in den Cahiers du Sud Marseille 1935).

Nach Perbal findet sich dieser Mangel an Verständnis zunächst bei uns. Wir wissen sehr wenig von unseren unmittelbaren Nachbarn, den Mohammedanern. Das gilt zunächst für diejenigen, die nicht im Bereich des Islams leben. Abgesehen von einigen Gelehrten, die das Arabische studiert haben, liest niemand die philosophischen, theologischen, poetischen Werke des Islams, niemand kümmert sich um seine Geschichte, seinen Glauben, seine Überlieferungen. Aber auch die in islamischem Gebiete tätigen Angestellter, Regierungs- und Verwaltungsbeamten — Perbal hat in seinem Aufsatz hauptsächlich Nordafrika im Auge — suchten in ihrer gewaltigen Mehrzahl nie tiefer in die Seele der eingeborenen Bevölkerung hineinzudringen. „Diese freigewollte Unwissenheit“, so zitiert Perbal Bonjean, „ist übrigens noch nicht einmal das größte Hindernis. Die Hauptsache für den Abendländer im Morgenland ist, daß er das Abendland würdig vertritt. Das gegenseitige Verstehen kommt erst später. Das fühlen die Orientalen, die instinktmäßig den Europäern den Vorzug geben, die darauf bedacht sind, ihren ‚Typ‘ zu wahren. So wird Arabisch in arabischen Ländern nicht schon notwendigerweise als eine Empfehlung und Einführung angesehen[5].“

Perbal glaubt indes, diese Bemerkungen zugunsten der Weißen Väter abschwächen zu müssen, deren Erfahrung zu der Behauptung berechtige, „daß nichts auf die Araber Nordafrikas tieferen Eindruck machte, als die Missionare das reinste Arabisch sprechen zu hören, zu sehen, wie sie eine vollkommene Kenntnis der arabischen Folklore, der Dichter und Schriftsteller besitzen und sich in allem als Leute bewähren, die über alles, was den Islam betrifft, auf der Höhe sind.“ Die Anpassung der Weißen Väter in Kleidung und Studium der arabischen Gebräuche sei niemals sklavisch und würdelos gewesen.

---

[4] Miss.-Wissenschaft u. Religions-Wissenschaft 1940 (I), S. 16 ff.

[5] François Bonjean in „Cahiers du Sud“, Marseille Aug. Sept. 1935, S. 19—20.

Es gibt nun allerdings auch Leute, die sich bemühen, auf dem Wege der Erfahrung tiefer in die Kenntnis der islamischen Welt einzudringen. Aber sie haben sich nicht genug von ihrer abendländischen Psychologie freigemacht und beurteilen alles, was sie beobachten, ohne Milde. Nach ihnen ist der Muslim schlimmer als ein Heide. Überall sehen sie Rückschrittliches, sogar in dem an sich völlig begreiflichen Widerstand, den der gläubige Mohammedaner jeder Art von Kompromiß mit der geistigen und religiösen Welt des Abendlandes entgegenbringt.

Am härtesten sind in ihrer Aburteilung des Islams die Vertreter der dogmenfeindlichen modernen rationalistischen Wissenschaft, die alles, was übersinnlich ist, ablehnen, die in den mohammedanischen Frömmigkeitsformen nur Erstarrung sehen, nicht aber die auf Gott und Jenseits gerichtete Grundhaltung des mohammedanischen Beters.

Es gibt schließlich noch andere, die voll tiefer Ehrfurcht vor dem Seelenleben der Mohammedaner erfüllt sind und sich bemühen, ein mitfühlendes und verstehendes Herz denen entgegenzubringen, die sie ihre „Brüder" nennen. „Den Widerwillen und die Verachtung, die sie als Abendländer und Christen unwillkürlich bei so manchen Erscheinungen des Orients empfinden, verschließen sie in ihrem Inneren; sie sinnen und suchen, um den trotz alldem vorhandenen Aufschwung zu einem geistigen Ideal zu entdecken, bemühen sich, ihn zu verstehen, indem sie sich an die Stelle derer setzen, die sich ihn nicht anders vorstellen können, als wie sie ihn in ihrem »Buche« und in den Überlieferungen ihrer Vorfahren finden; sie analysieren ihn, um unter den kindlichen und ungeschickten Entstellungen der Wahrheit das wiederzufinden, was an ursprünglich Göttlichem erhalten geblieben ist; sie fragen sich, wie Gott auch diese Menschen wegen ihres Edelmutes, ihrer Opfer und ihres guten Glaubens noch an sich ziehen kann; sie zählen die Elemente menschlicher Weisheit und Erfahrung, die religiösen Kräfte und ihre unleugbare Rückwirkung auf das Leben, das zähe oder vielmehr liebevolle Festhalten an den Überlieferungen, den Riten und Formeln und an dem Glauben an einen einzigen Gott zusammen. So dringen sie schließlich in diese Araberseele ein, die voll ist von Zurückhaltung und zarter Scheu, voll von Idealismus und Glauben, und die so schwer zu erfassen ist, weil ihr das Spontane fehlt, die ganz versenkt ist in ein inneres Licht, das sich dem oberflächlichen Beobachter entzieht und selbst bei Verirrten das eigentliche Leben verhüllt, wie, um es den Blicken Unberufener und Neugieriger zu entziehen."

Gering ist die Zahl jener, die, beseelt von Mitgefühl und Liebe zu solcher

Tiefe der Kenntnis mohammedanischen Innenlebens vorgedrungen sind, einer Kenntnis, zu der das gewissenhafteste Studium in den Büchern des Islams oder über den Islam allein nicht verhilft. Man muß zu diesem Zweck unter Mohammedanern gelebt haben. Aber auch solche, die den Islam aus langer Anschauung kennen, sind oft zu dieser Innenschau nicht vorgedrungen, weil sie es unterließen, das gewonnene Bild mit der jahrhundertealten Tradition, die es erklärt, und mit den historischen geographischen und ethnologischen Umständen zu vergleichen, die seine schwer erfaßbaren Grundlinien bestimmen.

Aber, so führt Perbal weiter aus, der Mangel an Verständnis ist gegenseitig. Der Mohammedaner kennt den Christen ebensowenig wie der Christ den Muslim. Es könnte sogar scheinen, daß die Unkenntnis auf jener Seite noch tiefer ist als auf der unsrigen. Sehr wenige Mohammedaner haben sich mit dem Studium des Abendlandes befaßt. In ihrem eigenen Schrifttum finden sie nur polemische Werke vor, die, argwöhnisch und von orientalischer Selbstliebe getragen, den Glauben gegen den ungesunden Zauber und die als unvergleichlich tiefer stehend betrachtete religiöse Welt Europas zu schützen suchen. Der Einbruch der auch von den Mohammedanern vielbewunderten und immer mehr übernommenen europäischen Zivilisation ändert nichts an dem abfälligen Urteil über Europa, das als Abgrund von Gottlosigkeit, Stolz und Unsittlichkeit gilt.

„Ausgerüstet mit diesem Vorurteil betrachtet uns der junge Mohammedaner, der nach Europa kommt, mit einem scharfen Auge. Er sucht dem Abendland das Geheimnis dessen zu entreißen, was ihm fehlt, und ist auf der Hut vor seinen Lastern. Er sieht, wie wir sorgfältig unsere Tugenden, unsere guten Sitten, das Beste an uns verbergen, während man bei ihm zu Hause das Schlechte, die Schwächen und Fehler, verbirgt. »Lieber zehn Sünden unter den Augen Gottes, als eine einzige unter den Augen der Menschen!« So hat man ihn immer gelehrt. Sein orientalisches Schamgefühl hat sich an diese jahrhundertealte Verheimlichung schändlicher Leidenschaften gewöhnt. Er kann nicht ohne Schauder den Zynismus wahrnehmen, der sich zur Schau stellt und sich der Verurteilung seiner empörten Seele darbietet.“ In mohammedanischen Ländern zielt das ganze öffentliche Leben auf Erbauung ab, während nach Auffassung der Mohammedaner unser öffentliches Leben (besonders Theater, Kino, illustrierte Zeitungen) die schlimmsten Schamlosigkeiten zeigt. Besonders stößt den Mohammedaner ab, daß in unserer Kulturwelt das Gebet in die Klöster eingesperrt wird oder sich in die Verborgenheit der Kirchen

zurückzieht und meist in den verborgensten Tagesstunden geübt wird, während doch (nach ihm) das religiöse Leben das Leben schlechthin ist und deshalb auch das Gebet nach Ansicht der Mohammedaner in das volle Leben hineingehört. „Während unsere leichtfertigen Frauenzimmer sich in enthüllendem Plunder im grellsten Lichte darzubieten lieben, ziehen sich unsere Karmelitinnen hinter undurchdringliche Gitter zurück, und ihr verborgenes Gebet entzieht der Welt das Schauspiel des Glaubens und der Gottesliebe."

Die Art, wie wir alle Gemütsregungen äußerlich zur Schau tragen, unser Fluchen und unsere Gotteslästerungen, das Burschikose, Ungenierte, die Modeeitelkeiten der Frauen, dieses ganze Gehabe der Abendländer bringt den Mohammedaner außer Fassung.

Auch politische und rassische Gründe spielen bei der feindseligen Haltung der Orientalen gegen uns eine Rolle. Man denke an die Kreuzzüge, an die Unterdrückung mohammedanischer Völker durch die Kolonialmächte. Infolge der in ihrem Lebensbereich herrschenden Vermischung von Politik und Religion machen sie auch im Urteil über das Abendland keinen Unterschied zwischen Abendland und Christentum.

Am meisten erregt die Orientalen die Überlegenheit, die der Abendländer zur Schau trägt. Unsere materiell-technische Überlegenheit erkennen sie als eine solche zweiter Ordnung an, die geistige, vor allem auch die religiöse, leugnen sie auf das entschiedenste. Der Islam ist in ihren Augen dem Christentum unendlich überlegen.

Perbal zählt dann schließlich alles auf, was der Mohammedaner am Christentum als Aberglauben, als Beleidigung Gottes (Dreifaltigkeit), als entsetzlichen Greuel (Inkarnation) verabscheut. Die Gnadenlehre und die christliche Mystik versteht der Islam nicht, weil er die Überweltlichkeit Gottes zu stark betont. Weil Maria nicht Gottesgebärerin ist, lehnt der Islam den Marienkult ab. Christus, der letzte Prophet und Vorläufer Mohammeds, hat nicht den Kreuzestod erlitten, vielmehr wurde er so in den Himmel aufgenommen, während irgendein Ersatzmann den Tod auf Kalvaria erlitt. Die Kirche ist eine Gesellschaft von Fälschern, die die Heilige Schrift gefälscht hat, um ein geistiges Gebäude aufzurichten, das vom Teufel erfunden ist. — Viele Punkte sind dem Islam mit uns gemein, aber er erkennt sie nicht an oder legt den Ton auf die tiefen Unterschiede und unterstreicht besonders die Gefahr der Missionen. Presse, Koranschulen und Kampfschriften halten die islamische Welt in einem dauernden Zustand des Mißtrauens gegen das Christentum.

*

Der Aufsatz von Pater Perbal könnte zu einem Schluß führen, der etwa so lautet: Weil Katholiken und Mohammedaner sich gegenseitig nicht verstehen, ist das katholische Islamapostolat bisher weitgehend ein Fehlschlag gewesen. Also wird dieses Apostolat erst dann Erfolg haben, wenn beide Teile sich besser verstehen. Demnach ist erfolgreiche Islammission nur bei beiderseitigem guten Willen möglich. Die Geisteshaltung des einen Partners, der katholischen Kirche, können wir beeinflussen, und es wäre in der Tat möglich, Fehler der Vergangenheit hier gutzumachen. Wir haben ja damit begonnen. Beweis ist die umfassende Arbeit der Weißen Väter auf diesem Gebiete, die Perbal hervorhebt. Man kann hier noch auf andere Dinge hinweisen. Unsere junge Missionswissenschaft hat sich zu systematischem Studium des Islams seit langem entschieden. Pius XI. selbst gründete am Päpstlichen Orientalischen Institut einen Lehrstuhl für Islamwissenschaft. Die missionswissenschaftlichen Fakultäten in den verschiedenen Ländern leisten ähnliche Arbeit, wie der Papst sie in Rom inaugurierte. In den katholischen Kulturzeitschriften des romanischen Kulturkreises findet man oft wertvolle Artikel über den Islam. Auch erschienen in den letzten Jahren im Ausland gute Monographien über Teilgebiete der Islamwissenschaft. Es gibt eine eigene zu Lyon erscheinende katholische Islamzeitschrift („En Terre d'Islam"), die das ganze islamische Kulturleben dauernd überwacht. Die neu erwachte spanische Missionsbewegung begegnet sich mit den Bemühungen der spanischen Regierung, den Islam, dessen Anhänger in Nordafrika in kritischen Tagen so treu zu Franco standen, gründlicher als bisher zu studieren. Entsprechende Forschungsinstitute sind im Werden. Man hat ferner auf katholischer Seite die Islammission der Vergangenheit sorgfältig durchforscht und festgestellt, daß einige katholische Gelehrte und Missionare in der Vergangenheit — wir hatten ihr Wirken fast vergessen — ehrlich bestrebt waren, den Islam aufs beste kennenzulernen, bevor sie Bekehrungsversuche an ihm machten. Der heilige Johannes Damascenus hat im 8. Jahrhundert Islam und Koran ganz gründlich studiert, ehe er seine ganz auf die Fassungkraft der Mohammedaner abgestellten Dialoge schrieb. Über die Werke des um dieselbe Zeit oder wenig später lebenden Bischofs von Sidon, Paul von Antiochien, schrieb vor kurzem Pater Paul Bohain S. J. in einem Aufsatz: „Wann wird der Islam christlich sein?"[6]: „Er ist wenig bekannt. Kein Wunder. Seine in arabischer Sprache verfaßten apologetischen Werke sind, soviel ich weiß, nie herausgegeben worden. Was wir davon wissen, läßt in uns das Verlangen wach werden, sie übersetzt und veröffentlicht zu sehen. Auf die Bitte eines seiner Freunde, eines Mohammedaners, schrieb er eine »Apologie

[6] Les Missions Franciscaines, Quebec, 1939, S. 196—204.

der christlichen Religion« und andere Traktate, die alle von einer rührenden Einfühlung in den Islam Zeugnis geben." Der Dominikaner Raymundus von Peñafort gründete zu Beginn des 13. Jahrhunderts in den Ordenshäusern zu Murcia „orientalische Kollegs", wo die Predigerbrüder Arabisch studierten. Mit wahrer Begeisterung hat sich unsere Missionswissenschaft auf das Studium des Lebens von Raymundus Lullus, dem edlen Katalanen, gestürzt, den viele unverständige Zeitgenossen „Raymund den Verrückten" nannten. Dieser Islamapostel größten Formats suchte auf seinen Reisen an die europäischen Fürstenhöfe und Bischofssitze überall Hilfe für den Plan, Kollegien zu gründen, wo Ordensleute sich durch Studium des Arabischen und der islamischen Traditionen auf das Islamapostolat vorbereiten sollten. Die Bücher des Raymundus Lullus, Frucht einer jahrzehntelangen Islamarbeit, sind erfüllt von tiefem Verstehen der mohammedanischen Seele, und es war seine größe Freude, vor seinem Martyrium zu erleben, daß die Franziskaner mit Erlaubnis des Papstes Johann XXI. ein arabisches Kolleg zu Miramar errichteten, in dem sich unter Führung von Raymundus Lullus, der Franziskanertertiar war, Patres durch Gebet und Studium auf die friedliche Eroberung der mohammedanischen Welt vorbereiten sollten.

Die geistige Einstellung zu besserem Verstehen des Islams ist bei uns vorhanden. Leider kann man auf der anderen Seite keine ähnliche Feststellung machen, und es ist auch nicht ersichtlich, wie hier eine Besserung der Lage eintreten könnte, solange der Islam Abendland, europäische Zivilisation, Kolonialmächte, Christentum, Katholizismus, Protestantismus usw. begrifflich durcheinanderwirft. Wir rechnen das dem Islam nicht zur Schuld an. Aber die Tatsache besteht.

Wäre denn nun unter diesen Umständen ein fruchtbares Islamapostolat erst möglich, wenn der Islam sich entschlösse, uns besser kennenzulernen? Jeder apostolisch gesinnte Katholik wird mit einem entschlossenen Nein antworten, und auch Pater Perbal hat in einer Arbeit, auf die wir später zurückkommen werden, bewiesen, daß er seine These so nicht aufgefaßt wissen will.

Welche Methode soll man dann unter den gegenwärtigen Umständen bevorzugen? Sagen wir es gleich vorweg: Über diese Frage besteht bei den Missionaren und Fachtheologen keine Übereinstimmung.

Bisher herrschte im allgemeinen die Auffassung, der auch Pater Väth[7] beitritt, daß im Augenblick nur die indirekte Methode (Gebet, Beispiel, Opfer, Nächstenliebe) möglich ist. Die eigentliche Islammission

[7] A. a. O. S. 182.

befinde sich noch im Stadium der Vorbereitung, die notwendigerweise lange dauern müsse. Hinsichtlich Nordafrikas, das hier in erster Linie gemeint ist, meint Pater Väth: „So geht man nach wohlerwogenem Plane, ohne sich zu übereilen, an die Eroberung des Islam in Nordafrika, zunächst nur mit den Waffen des Gebetes, des Opfers und der Nächstenliebe. Die verzweifelte Stimmung ist der Hoffnung gewichen. Und was sehr wichtig ist, man hat Geduld gelernt. Falscher Eifer hat in der Mission schon viel Schaden angerichtet; in der Mohammedanermission würde er zum Verhängnis werden." Ähnlich schrieb jüngst Pater Giovanni Fausti S. J. in einer Studie über das Islamapostolat: „Um zu diesem Zwecke (der Einzelbekehrung im Islam) zu gelangen, empfahl Kardinal Lavigerie seinen Söhnen, keine isolierten Konversionen zu suchen, sondern eher mit ihrem Apostolat auf die ganze Masse der Muselmanen einzuwirken, um ganz allmählich die alten Vorurteile gegen die christliche Religion zum Verschwinden zu bringen und so den Tag ihres Masseneintritts in den einen Schafstall Christi vorzubereiten. Auch heute noch kann man sagen, daß diese Taktik die bessere ist. Wenn uns die Periode des Abwartens lang erscheint und wir sofort die Frucht unserer Arbeit sehen möchten, so müssen wir uns daran erinnern, daß Gott vor sich die ganze Ewigkeit hat und er allein die Wege kennt, um das Heil der einzelnen Seelen zu erreichen ...[8]"

Die Anhänger dieser Methode des Abwartens sind keineswegs gegen jeden Versuch der direkten Arbeit von Mensch zu Mensch. Auch sie empfehlen das Privatgespräch, das der Moslem gerne mit dem Missionar oder der Schwester anknüpft: „Hier zeige man großes Wohlwollen, himmlische Geduld und Bereitwilligkeit, in allem zu helfen. Schnell wird der Mohammedaner das Gespräch auf religiöse Dinge bringen; denn der Moslem ist, wenn irgend etwas, ein religiöser Mensch. Der Missionar wird in sachlicher Darlegung die Fragen beantworten, indem er sich möglichst auf die natürliche Religion und das für alle Menschen gültige Sittengesetz beschränkt. Über christliche Dinge befragt, wird er im Geiste der Geheimdisziplin nur so weit Auskunft geben, als es der Fragende fassen kann. So kann er, rein sachlich darstellend, die Herzen für die Wahrheit empfänglicher machen, zu einem besseren Leben anleiten und der Gnade die Wege bereiten[9]." In der Schule bietet die Erteilung des Moralunterrichts unauffällige Gelegenheit, christliche Gedanken zu vermitteln. Auch in den profanen Unterrichtsfächern ist manche Gelegenheit geboten, unvermerkt religiöse Kenntnisse zu vermitteln.

Die Weißen Väter und die Weißen Schwestern haben auf diesem Wege

[8] Le Missioni della Compagnia di Gesù 1939, S. 214. [9] Väth a. a. O. S. 178.

manches erreicht. Die Abneigung gegen das unbekannte und fürchterlich verleumdete Christentum wich vielerorts einem versöhnlicherem Geiste. Die Araber in Nordafrika schicken ihre Kinder gerne in die Schwesternschulen, wo das heranwachsende Geschlecht wenigstens das Christentum achten lernt. Über die Konversionen, die mit der indirekten Methode im oben beschriebenen Sinne in Nordafrika erzielt wurden, schweigen sich die Weißen Väter aus. Es handle sich, so erklären sie, hier um eine ganze Anzahl heimlicher Christen, denen das katholische Leben unmöglich gemacht würde, wenn man diese Konversionen bekannt gäbe. Außerdem würde dann leicht der mohammedanische Fanatismus das Wirken der Missionare in den betreffenden Bezirken unmöglich machen.

In letzter Zeit macht sich nun (wenigstens in der Missionsliteratur) eine gewisse Unzufriedenheit mit der indirekten Methode geltend. Man möchte mehr zur direkten Methode übergehen und ihre Anwendung nicht nur nebenbei, vielmehr systematisch versuchen. Auch bemüht man sich, diese direkte Methode genau zu umreißen und den katechetischen Aufbau der Gedanken festzulegen. Man weist auf die Protestanten hin, deren Arbeit methodischer und weitherziger in ihren Begriffen sei und offenbar mehr Anhänger als die katholische Methode gefunden habe. Mit Hilfe der direkten Methode hoffen manche nach dem Vorbild von Raymundus Lullus eine Elite bekehrter Mohammedaner gewinnen zu können, die dann kenntnisreicher und geschickter als die ausländischen Missionare das Werk bei den früheren Glaubensgenossen fortsetzen könnten.

Hier ist nun die große Frage: Wie kommen wir trotz aller gegen die christliche Religion bestehenden Vorurteile missionarisch an den einzelnen Mohammedaner heran? Pater Fausti S. J. versuchte in dem oben schon genannten Aufsatz die Methoden objektiv darzustellen, die erfahrene Islammissionare hier bisher angewandt haben [10]. Die erste Richtung glaubt, daß die islamische Religion keine Grundlage zum Aufbau einer neuen Gesinnung bietet, mag sie auch noch so viele Wahrheiten und Anknüpfungspunkte enthalten. Denn der Koran ist wesenhaft widerchristlich. Alle Versuche unserseits, Stellen des Korans oder der Sunna zu interpretieren, werden von den Mohammedanern zudem mit der Begründung abgelehnt, sie selbst seien die berufenen Ausdeuter der heiligen Schriften des Islams. Alle unsere religiösen Darlegungen werden sie schließlich in ihrem Sinne auslegen und darin nur Argumente zur Stützung ihrer eigenen Glaubensüberzeugung sehen.

[10] A. a. O. S. 215 ff.

Unter diesen Umständen bleibt nach Ansicht dieser Richtung in der Methode nur übrig, zu den Mohammedanern ausschließlich von den Wahrheiten der Naturreligion und den unmittelbar einleuchtenden ersten Prinzipien der natürlichen Ethik zu sprechen. Sollten sich solche Wahrheiten in der religiösen Welt des Islams vorfinden, so ist auf diese Tatsache nicht Bezug zu nehmen. Tun wir das doch, so sagt der Mohammedaner sofort: Du bist nach deinen Anschauungen ein Muselman, ohne es zu wissen. Da der Mohammedaner von der Wahrheit seiner Religion felsenfest überzeugt ist, wäre auch jeder Hinweis auf eine etwaige Konversion für ihn eine Beleidigung. Man muß sich den Mohammedaner zum Freunde machen, ihn mit dem Geist christlicher Karitas bekannt machen, ihm ein heiligmäßiges Leben vorleben, so daß er selbst allmählich sieht: Die Rumi sind keine Mohammedaner und dennoch sind sie vernünftiger, gerechter und heiliger als wir. Ihre Religion muß doch besser sein als die unsrige. Hier beginnt dann die Konversionsbewegung.

Missionare, die viele Jahre unter Mohammedanern tätig waren, haben diese Methode geübt und stehen für ihre Güte ein. Man habe so eine wirkliche Annäherung an die Mohammedaner erzielt.

P. Fausti übt nun Kritik an dieser Methode. Sie sei gut für den Anfang, um eine verschlossene und fanatische Umwelt zu öffnen, habe auch in Nordafrika und anderswo Früchte gezeitigt, sie sei aber weder universal noch absolut. Man könnte das Hindernis nicht umgehen, indem man so tut, als ob man es nicht kenne, während es das ganze tragende Gerüst des mohammedanischen Lebens sei. Die Mohammedaner könnten immer sagen: Die Christen, auch die besten unter ihnen, ignorieren bewußt unsere Offenbarung. Kännten sie diese, so würden sie sie als einzige und endgültig letzte Form der göttlichen Offenbarung annehmen. Der Mensch wolle, abgesehen von besonderen Fällen einer gleichsam wunderbaren Inspiration Gottes, die ohne irgendeine verstandesmäßige Erwägung bevorzugte Seelen zum Licht der Wahrheit führt, die Grundlagen des Glaubens kennen, den man ihm zur Annahme vorlegt. Früher oder später muß man also zum Grundproblem der Glaubensfundamente kommen. In einem so solide organisierten System wie dem der Mohammedaner könnten wir an die Masse nur durch die geistigen Führer herankommen. „Einem Intellektuellen kann man wohl als vorbereitendes Argument die Freundschaft eines braven Rumi, die Karitas der Christen ohne Ausnahme hinsichtlich der Rasse und der Religion, das Beispiel heroischer Heiligkeit nach Art von Charles de Foucauld und Gefährten darbieten. Wird er aber zu guter Letzt nicht

immer wieder sich fragen: Warum soll ich Christ werden? Wenn ich sicher und noch billiger als jene mein ewiges Heil sichern kann, warum muß ich dann wie sie handeln? Wenn ich ferner gerade die Beispiele jener Heiligen nachahmen sollte, könnte ich das nicht tun, indem ich meine Religion, in der Beispiele ähnlicher Art nicht fehlen, innerlich auferwecke und belebe? Im übrigen wird alle Heiligkeit der Christen nicht genügen, um in den Augen eines Mohammedaners den Mangel dessen zu ergänzen, was er als den wahren Glauben ansieht, den islamischen nämlich, und er wird in seinem Herzen sprechen: Werde Mohammedaner, und du bist vollkommen[11]!" Ergänzend zu den Ausführungen Faustis sei hier auf die Erzählung einer Weißen Schwester hingewiesen, die P. Perbal jüngst wiedergab[12]. Monatelang pflegte diese Schwester einen an eitrigen Wunden erkrankten Nomaden von den äußeren Grenzen der Wüste. Trotz seines unhöflichen Benehmens, seiner Grobheiten und seiner liederlichen Bemerkungen sorgte sie für ihn mit engelhafter Geduld. Zum Schluß wurde er still, bezwungen durch soviel Güte und Geduld. Seine Manieren waren viel sanfter geworden. Das wilde Tier hatte sich in ein Lamm verwandelt. Nun hoffte die Schwester. Sie erwartete eine Konversion des Mohammedaners oder wenigstens die aufrechte Anerkennung, daß die Religion, die die Triebkraft ihres Handelns war, nicht so schlecht sei, als viele meinten. Als dann der Tag kam, wo der letzte Verband erneuert werden mußte, und der Nomade fühlte, daß er bald wieder über seine Freiheit verfügen könnte, war er gerührt und wollte etwas sagen: „Schwester, was bist Du doch gut und geduldig! Wie gut bist Du doch zu mir gewesen. Wie traurig ist es, daß Du bei soviel Tugenden keine Mohammedanerin bist."

P. Fausti weist darauf hin, daß alles gute Beispiel doch nur einführenden Wert haben kann, für das Problem, das an der Basis jeder Konversion stehen muß: „Welches ist die wahre göttliche Offenbarung, die zu den Menschen gebracht wurde, die den von Gott bezeichneten Weg angibt, um das ewige Heil zu erlangen? Weshalb weigern sich die Christen, die islamische Offenbarung zusammen mit der jüdischen anzunehmen? ... Dieses Hauptproblem in einer bestimmten Umwelt, bei einer bestimmten Person anzuschneiden, ist Sache der Klugheit und des Taktes. Der eine geht mit dem Verstand, der andere mit dem Herzen auf dem Wege der Wahrheit voran: aber eines Tages will der Verstand seinen

[11] A. a. O. S. 239.

[12] Katholieke Missien März-April 1941 (Übersetzung aus „Les Missions Catholiques"). Der Artikel lag uns nur in den Korrekturfahnen der ersten Korrektur vor. Der Originalaufsatz in „Les Missions Catholiques" war infolge des Krieges nicht erreichbar.

Anteil angesichts der Tatsache, daß der Glaubensakt schließlich eine Zustimmung des Verstandes zu einer erkannten und als solche durch die göttliche Autorität aufgezeigten Wahrheit ist[13]."

P. Fausti ist nun der Ansicht, es gebe an verschiedenen Kulturzentren der islamischen Welt Intellektuelle, die fähig seien, eine Erörterung dieser Fragen anzunehmen. Das Problem der wahren göttlichen Offenbarung müsse aber auf geschichtlichen Untergrund mit vollster Objektivität und allen Hilfsmitteln der geschichtlichen, philosophischen und theologischen Wissenschaft, eventuell auch in Schriften, die nach dieser Methode verfaßt sind, an solche Männer herangetragen werden.

Es gehört zur wissenschaftlichen Ehrlichkeit, wenn wir Feststellungen von katholischen Islamforschern achten, die der Auffassung sind, daß Mohammed kein bewußter Betrüger war[14], die glauben, daß im Islam aus der Natur der Sache heraus eine Abhängigkeit vom Christentum besteht, und daß sich in der mohammedanischen Mystik auch Goldkörner finden: Lehren und Übungen, die auf den Geist Gottes zurückzuführen sind. Diese Feststellungen sind nach sorgfältigen Studien gemacht worden und unterstehen jederzeit der wissenschaftlichen Kritik. Fausti hält es nicht für angebracht, solche Feststellungen einfach zurückzuweisen. Warum soll das Christentum nicht einen positiven Einfluß auf den Islam ausgeübt haben? Und gegen die Annahme, daß Gott auch in der islamischen Mystik Gnadeneinflüsse ausübt, ist theologisch nichts einzuwenden. „Die Lehre von der Seele der Kirche eröffnet dem christlichen Theologen die weitesten Horizonte für seine Forschungen auf dem Gebiete der Mystik und gestattet ihm mit kluger Unterscheidungsgabe die Gnadengaben Gottes zu werten, wo er sie findet."

Warum sollte ein Katholik nicht ein Florilegium aller Wahrheiten, die er im Islam findet, diesem unterbreiten dürfen? Er festigt ja dadurch die Irrenden nicht in ihren Irrtümern, sondern lädt sie ein, jenen Teil der Wahrheit zu behalten, den sie schon besitzen, zeigt aber zugleich mit Gründen, warum hier noch nicht die ganze Wahrheit vorhanden ist. Es wäre eine schlechtverstandene Karitas, wenn wir die Mohammedaner nicht in feiner und milder Form auf die schwachen Seiten ihrer Lehre aufmerksam machen sollten. Eine wahrhaft wissenschaftliche und ruhige, von Sympathie getragene Darlegung dieser Dinge kann den Mohammedaner nicht kränken, da es keine Unehre ist, schuldlos zu irren, kann ihm aber auch nicht schaden, wenn er guten Glaubens ist.

[13] A. a. O. S. 261.

[14] Der bekannte Islamforscher H. Lammens S. J., Beirut, hält Mohammed noch heute für einen bewußten Betrüger. Verf.

Ist einmal, so meint P. Fausti, die mohammedanische öffentliche Meinung über die Verwandtschaft zwischen Islam und Christentum unterrichtet, sieht sie ein, daß beide Religionen eine Einheit hätten sein können, wenn fatale Irrtümer und Vorurteile dies nicht verhindert hätten, so betrachtet sie einen Konvertiten nicht mehr als Abtrünnigen, und es könnte eine neue Ära im Islamapostolat beginnen.

Wenn also im Anfang das Islamapostolat sich der indirekten Methode in besonders fanatisierten Gebieten bedienen darf, so ist es doch nicht tragbar, den Fehler gewisser Eltern zu begehen, die ihre Söhne noch mit 30 Jahren wie Kinder behandeln. In unserer Zeit schreiten die Ideen auch durch die früher so abgeschlossenen islamischen Gebiete. Der moderne kritische Geist, der die Gründe für die eigenen Glaubensüberzeugungen sehen will, erfaßt auch den Islam. Es ist von höchster Wichtigkeit, daß wir Katholiken zeitig zur Stelle sind, um die gebildeten Mohammedaner vom Abgleiten in den atheistischen Rationalismus und den Skeptizismus zu bewahren.

Fausti bemerkt zum Schluß noch einmal, es sollten die Gewissen nicht mit unzeitigem Andrängen beunruhigt werden, wohl aber sollten wir jenen, die über die wahre Stellungnahme der katholischen Theologie hinsichtlich des Islams Auskunft wünschten, diese nicht vorenthalten.

Eine ganz ähnliche Einstellung zum Islam vertritt der bekannte Missionswissenschaftler P. P. Charles S. J. in seinen „Dossiers de l'Action Missionnaire“ [15]. Während Jahrhunderten, so sagt Charles, hat man, dank der tiefen Unwissenheit, die über die innere Natur des Islams herrschte, nur das unterstrichen, was dem Christentum heftig widersprach... Man begreift den Islam besser, wenn man ihn — das war die christliche Ansicht im 7. und 8. Jahrhundert im Orient — als eine Art christlicher Häresie arianischen und nestorianischen Typs betrachtet... Man könnte ihm (d. h. dem Islam) in allen Traktaten unserer Theologie begegnen, ausgenommen dem Traktat über die Sakramente; ... Es scheint nicht, daß der Islam, wie man bisweilen gesagt hat, zuerst durch den Unglauben gehen und „zu beten aufhören“ muß, um christlich zu werden. Vielmehr muß er durch seinen religiösen Schwung ohne Mißachtung und ohne Gewalt zum Ziele seines Strebens geführt werden. Während Jahrhunderten hat man zu zeigen versucht, daß er unrecht hatte; vielleicht muß man heute mit allen modernen Mitteln, die zu seinem Studium zur Verfügung stehen, damit beginnen, zu zeigen, daß er noch nicht ganz recht hat.“

Es ist selbstverständlich, daß der Hauptfaktor bei der Bekehrung eines

[15] Vol I. Fasc. II, S. 152 (2. Aufl.).

Mohammedaners die Gnade Gottes ist. Auch die beste induktive, psychologisch geschickte Missionsmethode kann hier allein nicht den Ausschlag geben. P. Perbal [16] erzählt von einem Jesuitenpater, der auf französischer Seite als Offizier den Weltkrieg mitmachte, daß dieser mehrere Jahre mit einem geistig ziemlich entwickelten Einheimischen aus Oran zusammenlebte, der sein Bursche war und ihm immer mehr zum Freunde wurde. Der Krieg ging zu Ende, ohne daß der Pater auch nur einmal den Versuch einer Bekehrung gemacht hatte. Über die beiderseitigen Glaubensüberzeugungen war wohl hier und da gesprochen worden. Jeder legte dabei in sorgfältiger Weise die Gründe für seinen Glauben dar. Bei der Demobilmachung gingen beide auseinander. Später besuchte der Jesuit noch einmal seinen arabischen Freund, der sich tief im Süden des nordafrikanischen Kolonialgebietes befand und auf einen Brief hin erschien. Der Pater hatte sich schon lange Vorwürfe gemacht, daß er keinen Versuch gemacht hatte, den jungen Mann für die Kirche zu gewinnen, und hielt ihm jetzt einen gelehrten Vortrag über die Kirche, der zwei Stunden dauerte. Der Araber schwieg die ganze Zeit und sagte dann: „Ach Pater, warum haben Sie das alles erzählt? Ich hatte mir stets gesagt, Sie hätten so viel gute Eigenschaften und Talente, daß ich kein Bedauern haben sollte, daß sie kein Mohammedaner sind. Ich hatte mir vorgenommen, Sie niemals in Ihrer Glaubensüberzeugung zu stören, in der Sie so selbstsicher und ruhig leben. Warum haben Sie das getan? So mögen Sie denn wissen, daß ich es stets bitter bedauern werde, daß sie nicht daran denken, den Islam anzunehmen."

Die Bekehrung des Mohammedaners bleibt also in erster Linie ein Werk der Gnade. P. Perbal O. M. J. hat nun jüngst [17] eine Bekehrungsmethode vorgeschlagen, die auf diese Tatsache noch stärker abgestellt zu sein scheint als die vorher genannte. Diese Methode richtet sich auf den persönlichen Seelenzustand des Mohammedaners und seine persönliche Stellung zu Gott. Sie geht aus von der Erwägung, daß der Islam den Abstand von Gott und Geschöpf übertreibt und die Beziehungen zwischen Gott und Mensch auf rein äußerliche Handlungen des Menschen beschränkt, daß er das Gewissen verflachen läßt und damit das Bewußtsein für Sünde, Schuld und Notwendigkeit einer Genugtuung, daß er schließlich an Stelle des Bewußtseins der Geborgenheit in Gottes Vorsehung einen blinden Schicksalsglauben setzt.

Aufgabe der Christen ist es also nach Perbal, sich Mühe zu geben, die Beziehungen der Mohamme-

[16] Siehe Anm. 12. [17] Ebd.

daner, die guten Willens sind, zu Gott zu verbessern. Das ist nicht schwer und soll allmählich geschehen. Ein Schritt ist dabei zu wagen: wir müssen dem Mohammedaner das Wesen der Sünde klarmachen. Er kennt den Begriff von Schuld und Sünde. Aber der Begriff ist ethisch nicht vertieft und sogar falsch. Er sieht belanglose Handlungen als Pflichtverletzungen an und betrachtet manche unfreiwillige Handlungen und Unaufmerksamkeiten als Übertretungen. Aber Taten, die aus bösem Vorsatz hervorgehen, werden als Kleinigkeiten abgetan, die durch eine „Abwaschung" vergeben werden können. Diese Auffassung steht im Gegensatz zur reinen Koranlehre, ist aber von der Koranauslegung und der Tradition eingebürgert worden. Der Mohammedaner muß lernen, daß die innere Gesinnung ausschlaggebend für die sittliche Wertung der äußeren Handlung ist. Er muß einsehen, daß Gott nicht zufrieden ist mit Erfüllung äußerer Formalitäten, daß die Sünde das Herz befleckt und bereut werden muß, daß es eines festen Vorsatzes zur Meidung der Sünde bedarf, um mit Gott wieder gut zu stehen, daß Gott seinem Wesen nach barmherzig ist und alle die wieder aufnimmt, die, betrübt über ihre Unwürdigkeit, alle Kräfte anspannen wollen, um sich zu bessern.

So soll man den Mohammedaner, ohne ihn von seinem eigenen Glauben abzubringen, durch einen taktischen und vorsichtigen Einfluß zu einer sittlicheren Auffassung seiner Pflichten gegen Gott führen und in ihm den Ansatzpunkt zu einem inneren Leben entwickeln. Ohne seinen weltlich-sinnlichen Vorstellungen vom Jenseits Gewalt anzutun, kann man so allmählich auch seine Auffassung vom Himmel berichtigen. Ist das geistliche Leben so weit gefördert, so erwacht von selbst die Liebe zum Schöpfer und Vergelter alles Guten. Gott aber verwehrt seine Gnade nicht jenen, die an ihn glauben, die ihre Sünden bereuen, die das Notwendige tun, ihr Leben zu bessern und die Gelegenheit zur Sünde zu meiden, die auf seine Barmherzigkeit vertrauen. Wer weiter und schneller ans Werk geht, läuft Gefahr, alles zu verlieren. Jedes Ankämpfen gegen Mohammeds Lehre, jede Darlegung der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung des Wortes Gottes treibt den Mohammedaner in seine Christenfeindschaft zurück. Da der Priester wegen seiner Stellung sich dem Mohammedaner schwer nahen kann, fällt bei Anwendung dieser Methode die Hauptaufgabe dem Laienapostolat zu (nach Perbal: „Horizontale Aktion" im Gegensatz zur „vertikalen" der Priester, die sich von oben nach unten erstreckt). Hier ist natürlich das gute Beispiel der Christen von ausschlaggebender Bedeutung für die Beweiskraft der mündlichen Darlegungen. Die christlichen Laienapostel müssen zeigen, daß Gott in ihnen durch die Liebe lebt.

*

Suchen wir nun zu einer ordnenden Zusammenschau der verschiedenen dargelegten Methoden zu kommen und aus dem gefundenen Ordnungsprinzip heraus auch zu einer Wertung zu gelangen.

Die Methode der stummen Predigt (Beispiel, Gebet, Opfer, Bildungsvermittlung, Karitas) hat ihre Bedeutung in fanatisierten mohammedanischen Gebieten noch nicht verloren und ist im Anfang dort die einzige mögliche Methode. In ihrer starren Ausschließlichkeit ist sie nie angewandt worden. In Privatgesprächen und in den Schulen haben Missionare immer wieder versucht, vom Boden der natürlichen Theologie und Ethik dem Mohammedaner das Christentum näherzubringen.

In letzter Zeit ist man in zunehmendem Maße unzufrieden damit, daß die Methode der stummen Predigt für den ganzen Bereich des Islams, der seine ideenmäßige und kulturelle Abschließung durch die modernen Verkehrs-, Nachrichten- und Bildungsmittel immer mehr verliert, als „die kanonische" bezeichnet wird. Der Islam ist mit unserer Ideenwelt in mannigfache Verbindung getreten. Aber die Ergebnisse des Islam-Apostolats sind beschämend gering, sogar qualitativ geringer als bei den Protestanten, die das Gespräch mit den Mohammedanern suchten. Es wirkt wie eine Bemäntelung unserer Trägheit und Unzulänglichkeit, wenn wir immer wieder die monotone Behauptung aufstellen: Wir befinden uns in der Periode der Vorbereitung des eigentlichen Islamapostolats, und diese Periode wird voraussichtlich noch lange dauern.

Am 21. Dezember 1924 machte Papst Pius XI. bei Einweihung der Missionsausstellung in Rom darauf aufmerksam, daß persönliche Hingabe der Missionare nicht immer genügt, um methodische Fehler auszugleichen: „Wir leben in Zeiten, in denen mehr als je offenbar wird, daß aller dem Leben der Missionen anhaftende Heroismus in sich allein ungenügend ist. Der Empirismus genügt nicht mehr, um den Erfolg des Apostolates zu sichern. Wenn man die volle Frucht aller dieser Opfer und aller dieser Arbeit ernten will, muß man bei der Wissenschaft Licht suchen, das gestattet, direktere Wege zu entdecken, die die wirksamsten Methoden eingeben."

Die katholische Islamwissenschaft sucht nach solchen Wegen, und es zeugt für die Güte ihrer Vorschläge, wenn sie dabei in allem auch auf die Erfahrung der Islammissionare alter und neuer Zeit hinweist.

Die Erfahrung zeigt, daß eine Grundvoraussetzung einer erfolgreichen Islammission ein besseres gegenseitiges Kennen ist. Bei uns kann hier noch vieles geschehen, beim Islam noch sehr viel

mehr. Es widerspricht aber dem Wesen des Missionsauftrages Christi, abzuwarten, bis auf dieser unvollkommenen Welt ein vollkommenes gegenseitiges Kennenlernen einen vollkommenen Missionserfolg garantiert.

Wir müssen den Islam so nehmen, wie er ist. Im Augenblick sind keine Methoden der Mission möglich, die sich an die Massen des Islams wenden. Alle Missionsarbeit muß sich diskret an einzelne wenden, deren Disposition zum Gedankenaustausch erkannt ist. Entfernteres Ziel ist Schaffung einer Laienelite, die dann in noch wirksamerer Weise als die Europäer und die fremden Missionare sich dem Apostolat ihrer Brüder widmet, deren religiöse Grundhaltung durch den westlichen Rationalismus und Atheismus bedroht ist.

Drei Wege werden hier vorgeschlagen. Der erste Weg baut, ohne auf die islamische Lehre Bezug zu nehmen, auf Erwägungen der natürlichen Gotteslehre und Ethik auf, um den Mohammedaner nach dieser Vorbereitung dann der helfenden Gnade Gottes ganz zu überlassen.

Dieser Weg ist sehr unvollkommen, weil die Gnade gewöhnlich an die Natur anknüpft und der einmal in Gang gesetzte menschliche Intellekt nicht dann im Stich gelassen werden kann, wenn er aus sich nicht weiterfindet. Die Wahrheit des Christentums läßt sich nicht deduktiv aus der Theodizee und Ethik beweisen.

Deshalb ist der zweite Weg besser, der dem Mohammedaner zeigt, daß in seinem heiligen Buch und seiner Lehre schon sehr viel Wahrheit, aber nicht die volle Wahrheit sich findet. Dieser Weg kann sich sehr gut an den ersten anschließen. Er vermeidet es in diesem Stadium der Unterhaltung nicht mehr, Islam und Christentum gegenüberzustellen. Auch hier hat die Gnade Gottes, die erbetet werden muß, eine entscheidende Aufgabe. Aber es bedarf hier keiner wunderbaren Erleuchtung über die Wahrheit des Christentums. Die Gnade knüpft an die vollentwickelten praeambula fidei an und fordert den Glaubensakt auf Grund eingehender Beweise über die Tatsache der Offenbarung als ein rationabile obsequium, als einen vernünftigen Glauben.

Der dritte Weg geht nicht von weltanschaulichen Vorstellungen und Tatsachen aus, sondern vom persönlichen Seelenleben des Mohammedaners, das sittlich-religiös vertieft, zur Anerkennung der Sünde, der Notwendigkeit der Lebensbesserung und zur vertrauensvollen Hingabe an den Vatergott gebracht werden soll. Ziel ist eine wahre conversio ad Deum, eine wahre Hinwendung zu Gott. Damit ist die beste persönliche Disposition für das Gnadenwirken Gottes geschaffen. In einer solchen Seele wird das Beispiel heiligmäßigen christlichen Lebens ganz

anders zünden als beim Durchschnittsmohammedaner, und es wird gewöhnlich dazu führen, daß diese Seele sich über den katholischen Glauben unterrichten will. Zweckmäßig wird sich dieser Unterricht methodisch an den oben beschriebenen zweiten Weg anschließen und von der Teilwahrheit zur ganzen Wahrheit fortschreiten.

Die rein abwehrende Haltung gegenüber dem Islam ist preiszugeben. Neben die objektiv gerichtete weltanschauliche Unterweisung tritt nützlicherweise die subjektive Methode der Vertiefung des religiös-sittlichen Denkens und der Weckung des Strebens nach Vollkommenheit. Von beiden Wegen kann man einzeln (nicht zusammen) ausgehen. Später begegnen sich beide Wege unvermeidlich, um dem Triumph der Gnade die Wege zu bereiten.

Buchreferate

Zum vierten Band der revidierten Lateinischen Kirchenbibel (Vulgata)

Von Professor Dr. Heinrich Herkenne, Domkapitular in Aachen

Ein erfreuliches Resultat für die biblische Textkunde ist, daß nunmehr auch der vierte Band der von der benediktinischen Vulgata-Kommission revidierten lateinischen Kirchenbibel vorliegt unter dem Titel:

Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem iussu Pii Pp. XI. cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita: Libri Josue, Judicum, Ruth ex interpretatione Sancti Hieronymi cum praefatione et variis capitulorum seriebus. Romae, typis polyglottis Vaticanis, 1939.

Eine beachtenswerte Etappe ist durch diesen Abschluß des sog. Oktateuch erreicht. Über die Bedeutung dieses Vulgata-Unternehmens, das uns in möglichster Annäherung an die Urform der Hieronymusbibel, deren Text und durch ein reiches Varianten-Material einen Einblick in die Geschicke dieses Textes bieten will, haben wir bereits in „Das Heilige Land", 81. Jahrgang, 1937, 93 ff., eingehender berichtet. Das dort über die würdevolle Ausstattung der drei vorhergehenden Bände Gesagte gilt auch von dem vorliegenden vierten.

Außer den nach l. c. Seite 101 für die Herausgabe von Deuteronomium neu hinzugekommenen Handschriften treten in dem jetzigen vierten Bande noch zwei weitere Handschriften als Textzeugen erstmalig auf, nämlich

a) cod. 760 der Abtei Monte Cassino, der für Ruth cod. 531 derselben Abtei ersetzen muß, und was noch wichtiger ist,

b) ein cod. Vaticanus-Guelferbytanus (als cod. V notiert). Diese Doppelbenennung rührt daher, daß von den 77 noch erhaltenen und zusammengehörigen Blättern der so bezeichneten Handschrift 55 in der Vaticana (als cod. Vaticanus 5763) und 22 in Wolfenbüttel (als cod. Wissemburgensis 64 oder als cod. Carolinus) sich befinden. Eigentlich handelt es sich bei diesen Blättern um ein Palimpsest; denn im 8. Jahrhundert wurden sie, vermutlich im Kloster Bobbio in Oberitalien, nach Auslöschung der ursprünglichen Beschriftung mit den Etymologien des heiligen Isidor von Sevilla beschrieben. Schon K. v. Tischendorf und später der Barnabit C. Vercellone hatten auf ihre Bedeutung für die Vulgatatextkunde hingewiesen, aber erst der Leiter des Beuroner Palimpsestinstituts, P. Alban Dold O. S. B., hat in: „Zwei Bobbienser Palimpseste mit frühestem Vulgatatext" (Texte und Arbeiten herausgegeben durch die Erzabtei Beuron, 1. Abt., Heft 19/20), 1931, uns den geschabten Bibeltext der betreffenden Blätter, nämlich umfangreiche Teile aus Richter und Ruth in Unzialschrift, in möglichst genauer Wiedergabe zugänglich gemacht. Der hohe Wert dieser Vulgatatexte liegt darin, daß sie etwa Ende des 5. Jahrhunderts geschrieben sind, also ihrem Alter nach um fast zwei Jahrhunderte der Zeit des heiligen Hieronymus näherstehen als sonst uns bekannte älteste Vulgata-Handschriften, nämlich die codd. Amiatinus und Ottobonianus, die dem 7. bis 8. Jahrhundert angehören. Sie sind darum um so mehr geeignet, den Ausfall von Richter und Ruth im cod. Turonensis S. Gatiani (6.—7. Jahrhundert) und den von Ruth im cod. Ottobonianus uns zu ersetzen [1].

Um nun auf Einzelheiten im vorliegenden Bande der neuen Vulgata einzugehen, so zeigt sich, daß Hieronymus Jos. 21, 36 (im Hebr. 21, 36—37) in seiner hebräischen Vorlage nicht gelesen hat, wie auch diese Stelle nach Ausweis der Biblia Hebraica von R. Kittel in verschiedenen hebräischen Handschriften fehlt, indes wohl durch ein Schreiberversehen (infolge von Homoioteleuton), wie die Gesamtberechnung der Levitenstädte auf 48 in 21, 39 (im Hebr. 21, 41), ferner ein Vergleich mit 21, 7 (Beteiligung des Stammes Ruben an den Levitenstädten) nahelegen. Die spätere Lückenergänzung in den Vulgatatexten wimmelt von Varianten, und selbst die in unserer offiziellen Clementina ist von kritischen Bedenken nicht frei. Eine weitere Auslassung in der neuen Vulgata, die sich mit dem Hebräischen deckt, begegnet Richt. 21, 11: den Zusatz „virgines autem reservate" hat Hieronymus nicht gekannt.

[1] Vgl. hierzu Das Heilige Land, 1937, 97.

Sinnverändernd gegenüber der Clementina ist in der neuen Vulgata die Auslassung von „non" im Gottesschwur Jos. 5, 6; ferner Jos. 15, 18 „suasit viro" statt „suasa est a viro suo" (letzteres spätere Angleichung an Vulgata Richt. 1, 14). In diese Kategorie gehört auch in etwa Richt. 9, 49 „quos (sc. ramos) circumdantes praesidio (= Kellerraum?) succenderunt" statt „qui circumdantes praesidium succenderunt", wodurch wenigstens die Darstellung verschlechtert worden ist. Ferner Ruth 4, 8 „dixit ergo propinquus Booz" („es sagte daher der Verwandte, sc. der Ruth, dem Booz: »Nimm dir den Schuh«, den dieser dann sofort auszog") statt „es sagte daher Booz seinem Verwandten: »Löse deinen Schuh«; dieser zog ihn sofort aus". Hieronymus hat hier übrigens frei dem Sinne nach übersetzt für hebräisch „Kaufe sie, sc. die Ruth, dir", wie auch sonst öfters gerade in den Büchern Josue, Richter, Ruth, eine Tatsache, die spätere Korrektoren übersehen haben, wenn sie den Hieronymustext nach dem Hebräischen ändern zu sollen glaubten. Ein interessantes Beispiel dieser unbeachteten Übersetzerfreiheit bietet unsere offizielle Vulgata Richt. 12, 6, die Stelle, die bekanntlich das Wort Schibboleth in unsere deutsche Sprache eingebürgert hat. Die Wiedergabe Scibboleth und Sibboleth in unserer Clementina entspricht zwar genau den betreffenden hebräischen Wortformen, ist aber spätere Angleichung an diese. Die neue Vulgata beweist dafür sebboleth und tebboleth als unzweifelhaftes Gut des Hieronymus, der dabei, um verstanden zu werden, aus sich die Erklärung dieser Wörter als „spica" („Ähre") in den Text einfügte. Zur Form sebboleth mag ihn wohl der Umstand veranlaßt haben, daß es im Lateinischen keinen Sch-Laut gibt, weshalb er dann die härtere Aussprache von sibboleth durch tebboleth nachahmte.

Die Abweichungen der neuen Vulgata von unserer Clementina sind freilich im vorliegenden Bande wie in den vorhergehenden meist derart, daß sie, weil nicht sinnverändernd, als Kleinigkeiten oder gewichtlos erscheinen könnten, aber sie zeigen zur Genüge, wie vielfach in der Wortgestalt unsere heutige lateinische Kirchenbibel von der reinen Hieronymusbibel sich entfernt. Dies beweisen z. B. die mehrfachen Wortumstellungen nachweislich späteren Datums, die sich seit Ausgang des Mittelalters auf dem Wege über die Pariser Bibel in die Vulgatadrucke eingenistet haben und wohl eine Glättung der lateinischen Diktion bezwecken sollten. Hierbei ist aber manche rhythmische Eleganz, die Hieronymus offenbar beabsichtigt hatte, verlorengegangen. Man vergleiche z. B. in der neuen Vulgata Jos. 6, 20 „omni vociferante populo"; 17, 12 „has subvertere civitates"; Ruth 1, 13 „annos impleant pubertatis"; , 18 „quod obstinato Ruth animo decrevisset"; 2, 2 „metentium fugerint

manus". Zur eigenartigen Wortstellung des Hieronymus gehörte auch nachweislich Ruth 2, 1 „erat autem vir Helimelech consanguineus" = „da war aber ein männlicher Verwandter des Helimelech"; die Änderung „viro" in den Vulgatadrucken sieht fast wie ein Verkennen des syntaktischen Verhältnisses aus. Ohne handschriftliche Unterlage steht mehrfach in den Drucken ergo statt igitur, z. B. Richt. 9, 28; 11, 13; 14, 1. Eine ebenso unmotivierte spätere Änderung ist Dominus statt Deus Jos. 24, 26; Richt. 9, 23, denn hier hat sich Hieronymus an den Gottesnamen seiner hebräischen Vorlage gehalten. Daß er sequi im Sinne von persequi (so schon Cäsar) verwendete, beweist die neue Vulgata Richt. 1, 6; 20, 39. Mit dieser wird er auch geschrieben haben Jos. 9, 13 „largioris viae" statt „longioris viae"; 11, 11 „permisit incendio" statt „peremit incendio"; 21, 5 „superflui erant" statt „superfuerunt"; Richt. 2, 19 „maiora" statt „peiora"; 14, 6 „concerperet" statt „discerpens"; Ruth 3, 15 „palliolum" (= Umschlagtuch) statt „pallium"; 4, 3 „residentibus" statt „sedentibus". Eine Richtigstellung ist Jos. 6, 4 „iobeleo" statt „iubileo" (ähnlich 6, 13)[2]. An beachtenswerten Wortformen bietet die neue Vulgata Jos. 3, 17 „transiebat"[3]; Richt. 1, 34 „artavit" statt „arctavit"[4]; 7, 16 „lagoenas" (= Krüge) statt der schlechten Schreibweise „lagenas"[5]; 16, 7 „nervicis" (= aus Sehnen gemacht) statt „nerviceis"; zu dieser Doppelform vgl. „venaticus" und „venaticius". — An grammatischen Abweichungen enthält die neue Vulgata Ruth 3, 3 „lava" (= wasche dich); Jos. 14, 9 „terram" statt „terra" als (mehr nachklassische) inverse Attraktion des Relativs; besonders den verallgemeinerten Gebrauch von „mi", selbst bei femininen Singularvokativen und bei Pluralvokativen, z. B. Ruth 1, 11—13; 2, 2. 22, eine auch bei Apulejus vorkommende Erscheinung; vgl. hierzu Hieron. ep. 22, 2 „mi domina".

Was die bekannteren Personennamen angeht, so hat Hieronymus für Rahab Jos. 2, 1 zweifellos Raab geschrieben. Den hebräischen Richternamen Ehud (Richt. 3, 15) hat Hieronymus nach der neuen Vulgata mit Ahoth wiedergegeben, statt Aod (so in der Clementina nach der Septuginta geändert); man könnte immerhin fragen, ob er nicht mit cod. V etwa Aihoth geschrieben hat, was die Form Aioth bei Origenes (so nach Dold l. c. XXV) nahelegen würde. — Keine leichte Aufgabe für die Herausgeber der neuen Vulgata war es, mit den vielen Ortsnamen im zweiten Teil des Josuebuches zurechtzukommen, wenn man bedenkt, wie diese vielfach unge-

[2] Vgl. Das Heilige Land, 1937, 102.

[3] Zu dieser seltenen Form vgl. Belege bei J. Sommer, Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre[2], 1914, 537.

[4] Vgl. hierzu K. E. Georges, Lexikon der lateinischen Wortformen, 1890, 70 unter „artus". [5] Vgl. Georges l. c. 377.

läufigen Namen begreiflicherweise handschriftlich in den verschiedensten Varianten schillern. Von bekannteren Namen sei hier der Stadtname Hai Jos. 7, 2 erwähnt, wofür die neue Vulgata die Form Ahi bietet, was in etwa dem hebräischen Konsonantismus besser Rechnung trägt. Jos. 8, 12 hieß es statt Bethel ursprünglich Bethaven (vgl. hierzu Kittel, Biblia Hebraica zur Stelle), 13, 20 Bethpheor statt Bethphogor (letztere Form Änderung etwa nach Deut. 3, 29, wo freilich Hieronymus „fanum Phogor" schrieb), eine Örtlichkeit im Moabitergebiete. In beiden Fällen hat die offizielle Vulgatalesung kaum einen handschriftlichen Stützpunkt. Das gilt ebenso für Jos. 19, 46, wo „aquae Hiercon" (eine Örtlichkeit im Stamme Dan) in „Meiarcon" hebraisiert worden sit; ähnlich für 15, 32, wo der Ortsname Aen Remmon, und 19, 26, wo der Flußname Sior Labanath (in beiden Fällen ohne zwischengeschobenes „et") zu lesen ist.

Mögen die angeführten Beispiele genügen, um über Bedeutung und Nutzen der benediktinischen Revisionsarbeit aufzuklären. Als Anhang bietet der vorliegende Vulgataband eine alphabetisch geordnete Zusammenstellung der orthographischen Varianten in den Handschriften des Vulgata-Oktateuch, in zwei Teilen, nämlich:

a) der orthographischen Varianten im Wortstamm,

b) der orthographischen Varianten in den Wortendungen.

Mit diesem mühsam zusammengestellten Material wollten die Herausgeber vor allem den Interessen „der Philologen und Historiker" entsprechen. Es läßt sich nicht leugnen, daß sie damit einen unschätzbaren Dienst erwiesen haben, zunächst den Latinisten, vor allem aber den Philologen, die sich mit der Entwicklung der romanischen Sprachen aus dem Vulgärlatein befassen, sodann auch den Historikern, die mangels anderweitiger Indizien auf Grund der lateinischen Orthographie Heimat und Zeit der Entstehung einer Handschrift ermitteln wollen. So ermöglichte z. B. die konstante Schreibung „Mazian" statt „Madian" es, als Heimat des höchstwichtigen cod. V Italien sicherzustellen (vgl. Dold l. c. XXIII), während nach Ausweis der Vulgatarevisoren (S. X.) anderseits sein Text selbst der spanischen Bibel nahesteht und daher um so mehr den Ausfall des cod. Turonensis würdig ersetzen kann[6].

In dankenswerter Weise haben die benediktinischen Revisoren im Anschluß an den vierten Vulgataband eine Spezialschrift herausgegeben unter dem Titel:

Libri Judicum capitula selecta iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem, adiectis in usum scholarum prolegomenis et adnotationibus. Romae, typis polyglottis Vaticanis, 1939.

[6] Vgl. hierzu Das Heilige Land, 1937, 97.

Diese Schrift will zunächst den jungen theologischen Nachwuchs in ein tieferes Verständnis für das Übersetzungswerk des heiligen Hieronymus einführen. Sie ist aber auch geeignet, weiteren, also auch nichttheologischen Kreisen, denen das große Vulgatawerk nicht so leicht zugänglich ist, einen Begriff von der Bedeutung und den Mühen der Revisionsarbeit der benediktinischen Vulgata-Kommission zu vermitteln. Dem entspricht, daß hier aus dem Richterbuch der Abschnitt 10, 1—12, 15 (hauptsächlich die Geschichte des Richters Jephte) in genauer Wiedergabe des Seiten- und Satzbildes nach der großen Vulgata-Ausgabe geboten wird. So kann diese Schrift zugleich eine Handhabe für seminaristische Übungen bieten, um einem Wunsche Pius' XI. entsprechend die Jünger der Bibelwissenschaft mit den Methoden einer gesunden biblischen Textkritik vertraut zu machen. Diesen Zweck verfolgen teils die Prolegomena, besonders aber die Adnotationes (S. 23—40), wo die Gesichtspunkte erörtert werden, die für die jeweilige Auswahl unter den variierenden Les- und Schreibarten im dargebotenen Richtertext maßgebend waren. Dieser letztere, sehr interessante Abschnitt ist sogar dem Besitzer der großen Ausgabe, gleichsam als Ergänzung zu dieser, fast unentbehrlich, zumal es hier auch nicht an Beobachtungen zur Übersetzungsart des heiligen Hieronymus fehlt. Die Prolegomena berichten über Veranlassung und Geschichte der Vulgata-Kommission sowie über die Methode ihrer Arbeiten und Veröffentlichungen, worüber auch in „Das Heilige Land" 1937, 93 ff., nachzulesen ist. Die Mitteilung der Herausgeber auf S. VIII über ihre Arbeiten zum nächsten Vulgataband erfüllt mit Spannung; denn gerade die Vulgata der Samuelbücher bietet interessante Probleme; vgl. hierzu Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 2, 1925, 121 f. — Der niedrige Buchpreis der angeführten Spezialschrift (5 Lire) empfiehlt ihre Verbreitung in weitesten Kreisen.

G. Dalmans Standardwerk „Arbeit und Sitte in Palästina"

Von P. Dr. A. E. Mader SDS., Percha b. Starnberg

Band V: Webstoffe, Spinnen, Weben, Kleidung;

Band VI: Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang.

(Schriften des Deutschen Palästina-Instituts, herausgegeben von G. Dalman, 8. u. 9. Bd.) mit 128 bzw. 75 Abb. XII und 396, bzw. VI und 427 Seiten in gr. 8°. C. Bertelsmann, Gütersloh 1937 u. 1939. Preis je 22,— RM, geb. je 25,— RM.

Über die ersten vier Bände habe ich in der Zeitschrift „Das Heilige Land" 79. Jg. (1935), S. 121—130, berichtet und dabei die Forschungs- und Arbeitsmethode des Verfassers geschildert. Das Werk als Ganzes bedarf kaum mehr einer Empfehlung. Der Verfasser und die früheren Bände sind ihrer genug, und die neuen Bände reihen sich den Vorgängern würdig an. Dem Nestor der deutschen Palästinaforschung ist von der Vorsehung ein selten hohes Alter — er steht bereits im 88. Lebensjahr — in beneidenswerter Leistungsfähigkeit und Geistesfrische beschieden, so daß er den reichen Ertrag seines Gelehrtenlebens auch veröffentlichen kann. Während meiner zehnjährigen Forschungsarbeit im Heiligen Lande hatte ich oft Gelegenheit, in freundschaftlichem Verkehr sein reiches Wissen und seine unermüdliche Schaffenskraft zu bewundern [1].

Band V beschreibt das ausgedehnte Gebiet der Kleidung und ihrer Herstellung. Der einschlägige biblische Stoff wird auch in diesem Band mit dem heutigen Befund illustriert, so daß er oft plastisch in die Erscheinung tritt und zur Wirklichkeit wird. Das nachbiblische, jüdische Material wird nur insoweit herangezogen, als es die biblischen Verhältnisse, besonders des Neuen Testaments erklärt und beleuchtet. Mit Recht sagt D. im Vorwort S. III: „Das Christentum ist nun einmal keine in der Luft schwebende Theorie, sondern eine geschichtliche Wirklichkeit, die mit dem Leben und Arbeiten des Menschen in enger Verbindung steht. Unsere

[1] Die gemeinsame Herausgabe des Foliobandes „Hundert deutsche Fliegerbilder aus Palästina" (Gütersloh, Bertelsmann 1925) mit meinem Katalog von 2662 Aufnahmen der Bayerischen Fliegerabteilung 304 brachte mich mit ihm noch in nähere Arbeitsgemeinschaft.

Zeit, die der völkischen Arbeit in allen ihren Zweigen so große Aufmerksamkeit schenkt, sollte dafür Sinn haben, und auch die praktische Anwendung des biblischen Stoffes dürfte gut sein, seine geschichtliche Form nicht völlig verschwinden zu lassen, sondern gerade aus ihr die unserer Gegenwart nötigen Schlüsse zu ziehen."

Um von dem staunenswerten Reichtum dieses Bandes eine Ahnung zu vermitteln, seien wenigstens die Titel des Inhaltsverzeichnisses angeführt:

Der I. Teil behandelt unter der Überschrift: Die Herstellung der Kleidung (S. 1—198). A. das Material in 4 Kapiteln: Schafwolle, Ziegen-, Kamel-, Roß-, Hasen-, Menschenhaare und Schweinsborsten; ferner Flachs, Hanf, Grasarten, Baumwolle, Seide; B. die Vorbereitung des Webens in 6 Kapiteln: die Werkzeuge, das Spinnen und Spulen, das Färben, Schlichten und Kettenmachen; C. das Weben in 4 Kapiteln auf dem liegenden und stehenden Webstuhl, auf dem Matten- und Gestellwebstuhl; D. das Appretieren, Walken und Waschen; E. das Sticken; F. das Stricken von Netzen; G. das Nähen; H. das Gerben; I. das Schuhemachen.

Der II. Teil behandelt unter der Überschrift: Die Kleidung (S. 199—362) A. die Männerkleidung in 10 Kapiteln: Schurz, Kleid, Unterkleid, Hemd, Hose, Unterhose, Oberkleider und Weste, Gürtel, Mantel, Hülltuch, Pelz und Jacke, Kopfbedeckung, Haartracht, Schmuck, Schminken, Tätowieren, Fußbekleidung; B. die Frauenkleidung in 9 Kapiteln: Hemd und Unterkleid, Hose und Unterhose, Kleid und Oberkleid, Gürtel, Jacke und Mantel, Kopfbedeckung, Haartracht, Schmuck, Schminken und Tätowieren, Fußbekleidung; C. die Trachten: die beduinische, die bäuerliche, die städtische Tracht.

In den parallelen Kapiteln Im Altertum wird wie in den früheren Bänden das einschlägige Material der Bibel, des Talmud, aber auch teilweise der ägyptischen und babylonischen, griechischen und römischen Kultur behandelt. Dazu sind zahlreiche biblisch-exegetische, philologische und ethnologische Exkurse eingestreut, die immer die erstaunliche Belesenheit des Verfassers bekunden. Allerdings ist der Ertrag und die Ausbeute für die alte, besonders biblische Zeit im Verhältnis zu der oft sehr breiten Schilderung der Gegenwart vielfach nur gering, weil D. sich nicht auf die Stoffe beschränkt, bei welchen ein rascher und oberflächlicher Blick biblische Beziehungen wahrzunehmen glaubt; denn volle Beweiskraft und richtige Anschauung werden nur gewonnen, wenn man die Dinge in ihrem eigenen Zusammenhang sieht, zumal die ausschließliche Berücksichtigung des biblischen Vergleichsstoffes, in welchem vielerlei nur zufällig vorkommt und anderes ebenso zufällig nicht erwähnt wird. Schließlich muß die palästinische Ethnographie wie die palästinische Archäologie auch als selb-

ständige Disziplin unabhängig von der Bibel gepflegt werden. Deshalb beschreibt der Verfasser nicht nur die technischen Einzelheiten, sondern teilt auch von jeder Sache und Handlung die arabische Bezeichnung mit und zieht selbst die althebräischen und aramäischen, griechischen und lateinischen Ausdrücke zur Bestimmung einer Wortbedeutung heran.

Wie viele und wichtige Aufschlüsse besonders sprachlicher Art für die Bibelexegese auch der vorliegende Band des großen Werkes bietet, zeigt z. B. die eingehende Beschreibung der priesterlichen und hohenpriesterlichen Gewänder auf S. 217/20, wobei nicht weniger als 35 Stellen aus dem Pentateuch, Ezechiel, Jesus Sirach erläutert werden; oder die Erklärung des viel diskutierten Ephod des Hohenpriesters aus Purpurwolle und Byssus in Figurenmalerei, das nach D. kein eigentliches Kleidungsstück, sondern nur Träger des Brustschildes (*hōšen*) war und vielleicht aus einem Brust- und Rückenteil bestand (S. 230 f.). Auch die goldene Platte über der Stirne des Hohenpriesters und die Schoham-Steine auf den Schulterstücken des Ephod mit dem Brustschild werden eingehend erörtert.

Von besonderem Interesse ist u. a. die Behandlung des Bartes (S. 261 f. u. 267/70), der in Palästina heute wie ehedem ganz anders eingeschätzt wird als im modernen Europa, so daß man nicht bloß beim Barte schwört, flucht und segnet, sondern Bartabschneiden bei Beduinen so schlimm ist wie Kopfabhauen, was wenigstens an die völlige Entehrung des Mannes durch gewaltsames Scheren des Bartes (Is 7,20) erinnert, so daß die Schande der Abschneidung erst mit seinem Wachstum schwindet (2 Sam. 10,4 f.; 1 Chr. 19,5). Unter den von D. hier angeführten Redensarten über den Bart und seine Bedeutung vermisse ich die von mir oft gehörte: „Lieber den Gruß vom Teufel als den Gruß vom Bartlosen" sowie die abergläubische Anschauung, daß in jedem Haare des Bartes ein Engel wohne!

S. 257/60 spricht D. ausführlich über die Kopfbedeckung im Altertum und folgert aus deren seltenen Erwähnung in der Bibel sowie aus alten Abbildungen, daß man vielfach ohne Kopfbedeckung ging. Ich halte diese Auffassung, die sich auch in Handbüchern der Hebräischen Archäologie findet, für unrichtig. Wie abwegig es ist, aus der seltenen oder niemaligen Erwähnung einer Sache in der Bibel auf deren seltenes oder niemaliges Vorkommen zu schließen, mögen zwei Beispiele zeigen, die mir gerade in den Sinn kommen: a) Der Floh wird in der Bibel nur zweimal genannt (1 Sam. 24, 15; 26, 20). Welch furchtbare Landplage er aber in Wirklichkeit ist, weiß jeder Palästinakenner, besonders wenn er einmal gezwungen war, bei den Fellachen, in einem Beduinenzelt oder in einer

vorher bewohnten Höhle Schutz vor Sturm und Regen oder Nachtquartier zu suchen. Im Altertum war es sicher ebenso. b) Von Booten oder Schiffen, welche beim Fischen benutzt werden, ist im Alten Testament nie die Rede. Aber wenn die Schiffahrt schon in der ältesten Zeit bekannt war und der Stamm Zabulon am Meeresstrande wohnt und auf Schiffen fährt (Gen. 49, 13), so ist es selbstverständlich, daß sie auch beim Fischfang als Hilfsmittel diente (vgl. Dalm. S. 363 f.). — Die alten Abbildungen können die Frage ebensowenig entscheiden wie die seltene Erwähnung in der Bibel. Wenn die Ägypter vielfach barhäuptig gingen, weil ihr außerordentlich dichtes krausiges Kopfhaar einen Schutz gegen die Sonne erübrigte, so mußten es die Juden und die Semiten überhaupt nicht ebenfalls tun. Schon die arabischen Schasu, die beduinischen Nachbarn Ägyptens an der Nordostgrenze, trugen ein Kopftuch, und die Syrier erscheinen selbst auf den ägyptischen Darstellungen fast immer mit einem weißen Stirnband oder einem enge anliegenden Kopftuch[2]. Wenn auf dem Bilde der Flotte Sanheribs alle Männer barhaupt sind (Pietschmann, Geschichte der Phönizier, Abb. S. 302/3), so kann es sich um Kriegsgefangene oder Sklaven handeln, obwohl auch diese auf anderen Abbildungen mit Kopfbedeckung erscheinen (Benzinger, a. a. O. S. 77 Abb. 59 u. 60). Wenn anderseits die ägyptischen Krieger auf dem Bilde der Eroberung Askalons durch Ramses II. barhaupt sind (Benzinger S. 81 Abb. 72), so trugen umgekehrt die babylonischen Krieger, wie auch D. S. 259 erwähnt, zum Schutz des Kopfes den Metallhelm *kôba'*, der auch sonst in der Bibel öfter genannt wird. Für die bürgerliche Kopfbedeckung lassen sich nicht bloß die von D. aus Guthes Bibelwörterbuch Abb. 63 u. 38 zitierten Fälle namhaft machen, sondern auch Lepsius, Denkmäler III 127 a, wo auch ein dreieckiges Kopftuch, das am Nacken herabhängt, erscheint, also wohl ähnlich der heutigen *keffîje* der Beduinen und Bauern, die in einem quadratischen Wolltuch besteht und als Dreieck zusammengefaltet so über den Kopf gelegt wird, daß Nacken, Hals und Wangen gegen die Sonne geschützt sind. Auch der dicke Wollring (*'akâl*), der das Tuch auf dem Kopf festhält, ist durch eine Tonfigur aus Gezer bestätigt[3]. Turbanartige Wicklung zeigt die israelitische Kopfbedeckung im Lachis-Relief des Britischen Museums[4]. Von entscheidender Bedeutung aber ist die auch von D. S. 25 anerkannte Tatsache, daß es im heutigen Palästina allgemein Sitte ist, stets eine Kopfbedeckung zu tragen[5], die von den Beduinen im Zelte, von den Bauern im Hause, von

[2] Vgl. I. Benzinger, Hebr. Archäologie[3], S. 87 f.

[3] Macalister, The Excavation of Gezer II, Abb. 271.

[4] Abb. bei Galling, Bibl. Reallexikon, Sp. 336. Vgl. auch Reallexikon der Assyriologie II 211 ff.

[5] Vgl. auch Fr. Nötscher, Biblische Altertumskunde (Bonn 1940) S. 55 f.

mohammedanischen Städtern auch in der Moschee und sonst beim Gebete nicht abgelegt wird. Letzteres gilt auch von den Juden heute wie ehedem. Gründe für die allgemeine Notwendigkeit ist und war der Schutz gegen Blitze und Sonnenstich im Sommer, gegen Sturm und Regen im Winter. Die bei Bauern und Beduinen vielfach übliche Sitte, aus Gründen der Reinlichkeit bzw. zum Schutz gegen Läuse, das Kopfhaar glatt zu rasieren, macht von selbst eine Kopfbedeckung nötig. Die Gewöhnung des Kopfes daran ist so stark, daß man das Ablegen widerrät und viele Leute sie deshalb auch nachts auf dem Kopfe tragen. — Dazu kommt die noch wichtigere Tatsache, daß barhaupt zu gehen, wenigstens im biblischen Altertum, nicht bloß für gesundheitsschädlich, sondern im höchsten Maß auch für unanständig galt, so daß im Talmud z. B. Entblößtheit des Hauptes eine Metapher für Unverschämtheit und Frechheit ist[6]. Auch bei den Mohammedanern Palästinas scheint diese Anschauung nachzuwirken: Wenn bei meinen Ausgrabungen in Mambre bei Hebron einem der Arbeiter, der aus dem nahen islamischen Dorfe *ḥalḥûl* waren, die *keffije* vom Kopfe fiel, brach allgemeines Hohngelächter aus, als hätte er einen unehrbaren Körperteil entblößt. — Danach ist auch die Darstellung Jesu und der Apostel ohne Kopfbedeckung, sei es im Freien, sei es im Tempel, zweifellos unhistorisch, und die Maler irren sich, wenn sie Christus barhäuptig darstellen. Christus hat wohl immer das Haupt samt Kinn und Stirne mit dem weißen *Sudâr* (σουδάριον) verhüllt getragen[7], das später in seinem Grabe gesondert von den Leichentüchern lag (Joh. 20, 7) und mit dem auch Gesicht und Kopf der Leiche des Lazarus bedeckt waren (Joh. 11, 44). Der *Sudâr*, den Jesus trug, war wahrscheinlich weiß. Er war unter dem Kinn mit einer Schnur befestigt und fiel seitlich über die Achseln und die Tunika herab. (Über den *Sudâr* als Kopfbedeckung und andere Teile der Kleidung im Späthebräischen vgl. P. S. 239 u. 259.)

Welch umfangreiches, sachliches und sprachliches Material auch in diesem Bande verarbeitet ist, zeigt ein Blick auf den Anhang S. 365—396, der analog demjenigen der früheren Bände in vier langen Verzeichnissen die hebräischen und arabischen Wörter sowie die besprochenen Sachen und Bibelstellen (letztere allein auf 7 Seiten zu je 4 Spalten) registriert und so den Wert des Buches wesentlich erhöht und das Nachschlagen erleichtert. Der Bilderanhang umfaßt auf 31 Doppeltafeln 128 Abbildungen, die durchschnittlich sowohl foto- wie durcktechnisch her-

[6] Vgl. das Reallexikon zum Talmud *Pached Jiṣchaḳ* von Isaak ben Samuel Lampronti, Artikel *gôlôi rôš*.

[7] Vgl. auch Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländischen Ges. Bd. 25, S. 675.

vorragend sind (darunter 26 Maßzeichnungen von Kleidungsstücken). Sie bieten mit den ausführlichen Unterschriften sehr dankenswertes Anschauungsmaterial zu den behandelten Gegenständen.

Band VI ist nicht weniger reich an neuen Beobachtungen und Erkenntnissen als die vorhergehenden. Die Grundlage dazu gewann D. meist aus erster Quelle und persönlicher Erkundung. Im Vorwort S. III sagt er: „Alles wäre kein Ertrag für die wissenschaftliche Arbeit gewesen, wenn nicht an Ort und Stelle von Beobachtetem und Erfragtem Notizen gemacht worden wären, so daß mir schließlich etwa 50 Oktavnotizbücher sowie meist nach den Notizen bearbeiteter Stoff in 10 Quartheften, 2 Oktavheften und aus einer großen Menge von Zetteln (476 Stück) zur Verfügung standen." Es ist selbstverständlich, daß D. die einschlägige Literatur zur Ergänzung ausgiebig heranzog, wobei er allerdings die gerade seit dem Abschluß dieses Bandes erschienenen Werke über die Beduinen von Haefeli und Eppstein nicht mehr ausnutzen konnte, was er selber im Vorwort bedauert. Besonders aber wäre zu berücksichtigen das große, auf 5 Bände berechnete Werk von Max Freiherr von Oppenheim: Die Beduinen. Unter Mitarbeit von Erich Bräunlich und Werner Caskal, Bd. I: Die Beduinenstämme in Mesopotamien und Syrien. Lpz. Harrassowitz 1939. IX u. 387 Seiten mit 20 Abb.

Die bewundernswerte Fülle des im VI. Bande des Werkes von D. gebotenen Stoffes zeigt schon das Inhaltsverzeichnis S. V—VI: Der I. Teil „Das Zelt und das Zeltleben" (S. 1—145) behandelt in sieben Kapiteln die Zeltbewohner, Gestalt und Einrichtung des Zeltes, die Zeltgeräte, die Hütte, die Mahlzeit, das Getränk, die Gastfreundschaft. der II. Teil „Die Viehwirtschaft" (S. 146—287) bespricht in acht Kapiteln die Vieharten und ihre Fortpflanzung, Weideplatz und Weidezeit, den Hirten, seinen Lohn und seine Ausstattung, das Führen, Weiden, Tränken und Übernachten der Herde. Der III. Teil „Die Milchwirtschaft" (S. 288—313) handelt in vier Kapiteln über die Milch und das Melken, das Säuren der Milch, das Buttern und Käsemachen. Der IV. Teil „Jagd und Fischfang" (S. 314—370) spricht eingehend über die Jagdgeräte und gejagten Tiere, über die Fischergeräte und Fischarten, über Fischerboot und Winde. Aber nur das Studium des Buches läßt ermessen, welch staunenswerter Reichtum von Beobachtungen und Erkenntnissen hier sachkundig und sorgsam zusammengetragen ist.

In den jeweiligen Parallelkapiteln „Im Altertum", d. h. in der Bibel, im Talmud und in der antiken Kultur, kommt einem erst zum Bewußtsein, welch lebendige „Archäologie" ganz eigener Art auch dieser VI. Band bietet, da sie weder von Ausgrabungen berichtet noch auf alten litera-

schen Quellen aufbaut, sondern umgekehrt bei den heutigen Erscheinungen beginnt und von da unter Heranziehung des biblischen, rabbinischen und antiken Materials die alten erklärt und illustriert. Sowie die Wüste seit Jahrtausenden dieselbe geblieben ist, so auch die Beduinen: Ein Herrenvolk, urwüchsig, primitiv, wild und kriegerisch, von der westlichen Kultur höchstens hier und da bei reicheren Familien rein äußerlich etwas beeinflußt. Der unbändige Unabhängigkeitssinn, der nationale Stolz auf Rasse, Sippe und Herkunft, ihre Ehe und Familienauffassung bilden heute noch die Grundbegriffe ihres Lebens.

Wenn man zehn Jahre in Palästina lebte, wie der Referent, und zwar zur Zeit, wo es noch keine Autos gab, auf Forschungsreisen oft tage- und wochenlang durch das Land ritt und auf die Gastfreundschaft der Fellachen und Beduinen angewiesen war, so liest man diesen VI. Band mit gespanntem Interesse von der ersten bis zur letzten Seite. Aber auch jeder Palästina- und Bibelfreund wird bei aufmerksamer Lektüre seine große Bedeutung für die Volkskunde des Heiligen Landes und die Veranschaulichung ungezählter Bibelstellen schätzen lernen.

Beduinen und Halbnomaden gibt es nicht nur in der Gebirgswüste Juda, die im Westen fast an die Tore Jerusalems reicht und im Osten an den Jordangraben und das Tote Meer grenzt, sondern auch in Südjudäa im Negeb, in der Esdrelon-Ebene, an der Mittelmeerküste südlich vom Karmel sowie am See Genesareth und in Nordgaliläa. Die Volkszählung von 1931 ergab für Westpalästina nur 66 337 Beduinen (gegenüber 103 000 im Jahre 1922) neben 969 268 seßhaften Bewohnern, also 6,4 Prozent der Gesamtbevölkerung. Das Hauptbeduinengebiet aber ist das Ostjordanland, wo sie die Hälfte der ganzen Bevölkerung ausmachen.

Im biblischen Altertum waren die Beduinengebiete teilweise andere, aber das Beduinenleben war damals gleich oder ähnlich dem heutigen und spielt eine weit größere Rolle, als der Laie ahnt. Schon unter den biblischen Stammvätern der Menschheit erscheint Abel als ein kleiner Viehhirte, Kain heimatlos und unstet auf der Flucht, sein Nachkomme Jabal, als „Vater der Zeltbewohner und Viehzüchter" (Gen 4, 20). Noë wohnte nach der Flut in Zelten und rühmte die Zelte Sems (Gen 9, 21. 27). Besonders aber erscheinen die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob als Halbbeduinen, die nicht in der Wüste, sondern in bebautem Lande in Zelten wohnen, die aber keinen festen Sitz haben, sondern von Ort zu Ort ziehen, ohne Ackerbau zu treiben (D. S. 5—7). Noch im Hebräer-Brief 11. 9 f. wird dieses Wohnen in Zelten ausdrücklich betont: „Kraft des Glaubens gehorchte Abraham dem Rufe Gottes, in ein Land zu ziehen, das er zum Erbe erhalten sollte. Er zog aus, ohne zu wissen, wohin er komme. Kraft des

Glaubens ließ er sich im Lande der Verheißung als Fremdling nieder und wohnte in Zelten mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung. Denn er harrte auf die festgegründete Stadt, deren Baumeister und Gründer Gott selbst ist."

Als Wohnung jeder Art kommt das Zelt im Alten Testament ungezählte Male vor. „In sein Zelt" oder „seine Zelte gehen" oder darin „wohnen" ist gleichbedeutend mit dem deutschen „nach Hause gehen" oder „zu Hause sein", das über die Art der Wohnung nichts aussagt. Halbbeduinen waren unter den Stämmen Israels zum Teile Ruben, Gad, Halb-Manasse (1 Chr 5, 9 f. 19 ff.). Im Süden des Westlandes fand der Stamm Simeon bei Gerar gute Weide für sein Kleinvieh und verdrängte die zeltbewohnenden Me'uniter (1 Chr 4. 39 ff.). Wie heute so gab es auch damals Beduinen im Osten und Süden, wie die Midjaniter und Amalekiter, die mit Vieh, Zelten und Kamelen in das Land Israel einbrachen (Ri 6, 3. 5). Da Kedar und Nebajoth Söhne Ismaels sind (Gen 25, 13; 1 Chr 1, 29), Midjan ein Sohn Abrahams (Gen 25, 2. 6; 1 Chr 1, 32) sind viele von diesen Beduinen Verwandte Israels. Zu den Kenitern, die mit dem Stamm Juda von Osten in den Negeb ziehen (1 Sam 27, 10), gehörte Heber, der mit seinen Zelten nach Galiläa wanderte (Ri 4, 11. 17). Beduinen des Ostens waren auch die Hagriter und ihre Verwandten, denen nach 1 Chr 5, 10. 19 ff. 50 000 Kamele, 250 000 Stück Kleinvieh und 2000 Esel von den siegreichen Israeliten abgenommen wurden. Job war Halbbeduine und besaß außer 7000 Schafen und 3000 Kamelen auch 500 Joch Rinder und 500 Eselinnen (Job 1, 4. 10. 13. 19; 42, 11. (Vgl. dazu D. S. 8. 11.)

Wie sehr die Idee des Zeltes auch viele religiöse Vorstellungen der Bibel durchdringt, zeigt sie an vielen Stellen; hier nur einige Beispiele: Da Job 9, 8 der Himmel als Zelt gedacht ist, stellte man „die Pfeiler des Himmels" (Job 26, 11) sich offenbar als Zeltstangen vor. — Nach Sir 24, 4. 8. 10 zeltete die Weisheit erst in der Höhe und erhielt dann in Jakob dauernde Wohnung, wo sie Gott im heiligen Zelte diente. — Der Tempel ist das σκήνωμα des göttlichen Namens (Judith 9, 8), die σκηνή Gottes (Tob 13, 11). Nach Ps 27, 5 f. ist auch der Tempel das Zelt Gottes bei den Menschen wie bei Lk 16, 9 σκηνή die ewige Wohnung des Mensdhen nach dem Tode bei Gott ist. Das Himmelszelt Gottes wird vom „Tier" gelästert (Offb 13, 6). Es ist „der Tempel des Zeltes des Zeugnisses im Himmel" (ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ Offb 15, 5), der einst im neuen Jerusalem das Zelt Gottes bei den Menschen wird (Offb 21, 3)[8]. 2 Kor 5, 1. 4 wird das Leben des Menschen auf Erden

[8] Vgl. J. Sickenberger, Die Johannes-Apokalypse. Bonn 1940. S. 142 u. 183.

nit einem Zelt (σκηνός), 2 Petr 1, 13 f. mit einer Zeltung (σκήνωμα) ver-glichen. Dem zweiräumigen Bundeszelt (Hebr 9, 2 f. 7; 13, 10; vgl. Apg 7, 44) steht gegenüber das vollkommene Zelt der Gottesgegenwart, n das Jesus durch den Tod eintritt (Hebr 9, 11). Überall ist hier das Wüstenheiligtum in Zeltform die Veranlassung des Ausdruckes.

Gerade was D. über die Beziehung des Beduinenzeltes um Bundeszelt ausführlich sagt, ist ein lebendiger Anschauungs-nterricht und plastischer Kommentar ganz eigener Art: Mit der durch as Wandern bestimmten Wohnform hängt es zusammen, daß Israel uf dem Wüstenzuge in Zelten wohnte und auch sein Heiligtum die Form eines Zeltes hatte (Bundeszelt oder Stiftshütte genannt), das in einer Beschreibung durch die priesterliche Pentateuch-Quelle eine durch as spätere Tempelhaus bestimmte, hüttenartige Form erhielt (D. S. 7 f.), voraus aber nicht folgt, daß das Bundeszelt während des Wüstenzuges n Wirklichkeit nicht Vorläufer und Vorbild (Sap 9, 8), sondern Kopie es Tempels von Jerusalem, also eine spätere Fiktion sei und in Wahr-eit nicht existiert, oder wenigstens keine Bedeutung besessen habe, wie Vatke und Wellhausen behaupteten[9]. Nachdem Gott also schon uf dem Wüstenzuge und bis zur Zeit Salomons im Zelte (*ōhel*) wohnte 2 Sam 7, 6; 1 Chr 17, 5) und auch David der nach Jerusalem gebrachten Gotteslade nur ein Zelt spannte (2 Sam 6, 17; 1 Chr 15, 1; 16, 1), wurde uch dieses Zelt mit der Gotteslade und allen heiligen Geräten von alomon in den von ihm erbauten Tempel gebracht (1 Kg 8, 4; 2 Chr 5, 5). – Nicht beduinisch war allerdings die aus vergoldeten Holzwänden estehende und zerlegbare „Wohnung Gottes" (*miškan jahwe*), die von em darüber gebreiteten Zelt bzw. der Zeltdecke *(ōhel)* aus Ziegenhaaren nit zwei weiteren Schutzdecken aus Widder- und Antilopenleder gegen onnenbrand und Regen unterschieden wird (Ex 26, 7; 35, 11 usw.). Um o mehr aber entspricht die Zweiteilung des Bundeszeltes in das Heilige nd Allerheiligste dem Beduinenzelt insofern, als sein allein zugänglicher Männerraum von dem nur vom Zeltbesitzer zu betretenden Frauenraum treng unterschieden wird. Die beim Beduinenzelt sonst nötigen Stützen nd beim Bundeszelt durch das Holzgestell ersetzt. Daß die Bahnen beim eduinenzelt längs, beim Bundeszelt quer liegen, hängt damit zusammen, aß der Eingang bei diesem auf der Schmalseite liegt (D. S. 36—41).

Zu bedauern ist nur, daß D. hier wie in manch anderen Kapiteln die rgebnisse der neuesten Ausgrabungen zuwenig oder gar nicht beachtet at. Daraus, daß das Heiligtum in Silo, wo die Gotteslade ber 300 Jahre stand, *bêt jahwe* oder *hêkal jahwe* (Haus Gottes oder

[9] Vgl. Fr. Nötscher, Biblische Altertumskunde. Bonn 1940. S. 270 f.

Tempel Gottes) genannt wird, in welchem Samuel nachts schlief und dessen Türen morgens geöffnet wurden (1 Sam 1, 24; 3, 3. 15). schließt D. (S. 35 unten und 36 oben), daß es kein wirkliches Zelt gewesen sei; wohl mit Unrecht; denn *bêt* heißt auch das Zelt; *hêkal* konnte in späterer Zeit, als der salomonische Tempel schon stand, in den Text geraten sein, wie denn auch der 20 Ellen breite Eingang an der Ostseite mit einem besonderen, bunten Teppich ausgeschlagen war, der sehr wohl aus zwei Teilen bestehen und als Türen (*daltôth*) bezeichnet werden konnte. D. hat nicht beachtet, daß die dänischen Ausgrabungen in Silo (*sēlûn*) wohl eine Stadt aus der zweiten Bronze- und ersten Eisenzeit feststellte, aber von einer festen Siedlung aus der dazwischenliegenden dritten Bronzezeit (1600—1200 v. Chr.) keine sichere Spur fand [10]. Dies entspricht ganz der von der Bibel bezeugten, aber von D. ebenfalls übersehenen Tatsache, daß die Israeliten damals meist noch in Zelten wohnten, besonders diejenigen, die mit ihren Herden die Weiden wechseln mußten. Ja, noch in der zweiten Eisenzeit (900—600 v. Chr.) wird das Wohnen in Zelten geradezu als nomadisches Ideal gewertet (Jer 35, 7—10). So konnte sehr wohl auch das Heiligtum in Silo, wie später in Nob und Cabaon, Cariathiarim usw., nur ein Zelt gewesen sein, wenn auch reicher ausgestattet und gesicherter als während des Wüstenzuges. Die Ausgrabungen scheinen sogar die Lage des Kultplatzes von Silo, etwa 500 Meter südlich des Stadthügels, gefunden zu haben [11]. Die byzantinische Pilgerkirche aus dem 5./6. Jahrhundert n. Chr. erinnert überdies durch ihre Maße an das Bundeszelt, und der große Felsteich weiter nordwestlich sowie die muslimische Gebetsstätte (*muṣalla*) in einer Felsschale von 16 m Durchmesser kann sehr wohl uralt sein und mit dem heiligen Bezirk des Bundeszeltes in Beziehung stehen [12]. Ähnlich hätte D. S. 99, Z. 6 die *tukkijîm*, die Salomon neben Affen nach Palästina brachte (1 Kg 10, 22; 2 Chr 9, 21) nicht als „Pfauen", sondern als „Hühner" erklärt, wenn er beachtet hätte, daß Badé bei seinen Ausgrabungen auf *tell en-naṣbe* (dem biblischen Mispa) das Huhn im alten Palästina auch bildlich nachgewiesen hat [13].

Von den außerordentlich reichen Beziehungen des

[10] H. Kjaer, Journ. of the Pal. Or. Society 10 (1930) p. 87—174; Pal. Expl. Fund, Quart. Statement 11 (1931) p. 71—88.

[11] Galling, Bibl. Reallexikon unter „Silo" spricht sogar von Sicherheit!

[12] Vgl. meine nach Kjaer angefertigte Planskizze der ganzen Ruinenstätte bei Cl. Kopp, Grabungen und Forschungen im Heiligen Lande 1867/1938 (Palästina-Heft des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande 21—23) Köln 1939, S. 40.

[13] Vgl. B. Maisler nach Zeitschr. f. Alttestamentl. Wissenschaft 51 (1933) S. 153; L. Köhler, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 63 (1940) S. 236 unten.

Beduinenlebens zur Bibel seien nur noch einige Einzelheiten erwähnt:

1. Wenn Johannes der Täufer neben wildem Honig Heuschrecken ißt (Mt 3, 4; Mk 1, 6), so bezeugt dies nicht nur seine kärgliche Fastennahrung in der Wüste, sondern wird illustriert durch die Tatsache, daß auch heute noch die Beduinen im Notfalle diese Tiere essen, wie es Musil von den Rwala-Beduinen bezeugt, wo die Frauen die Heuschrecken in Säcke sammeln, auf Kohlen rösten oder in der Sonne dörren und für Brot mahlen. Auch Kamele und Pferde werden in dürrem pflanzenlosen Gelände mit Heuschrecken gefüttert (D. 68 f. u. 107 f.).

2. Wenn die Jünger dem Auferstandenen ein Stück gerösteten Fisches und eine Honigwabe reichten (Lk 24, 42), so erinnert das an den arabischen Spruch: *fa istasmaktu istaḥlu,* „habt ihr Fisch gegessen, so eßt Süßes", der heute noch als Regel gilt. Da es keinen Zucker gab, waren Honig und Honigseim der wilden Bienen die Vertreter des Süßstoffes. „Das Land, das voll von Milch und Honig fließt" (*éreṣ zabat ḥālâb ūdebaš* Ex 3, 8. 17 usw.) ist ein orientalisch starker Ausdruck, mit dem das Gelobte Land in Gegensatz zur niederschlagsarmen, also auch milch- und honigarmen Wüste gesetzt wird, erinnert aber an die Tatsache, daß Honig von Jakob als ein Geschenk nach Ägypten geschickt und von Juda und Israel auf den Markt von Tyrus geliefert wird (Gen 43, 11; Ez 27, 17). Daneben gab es aber auch Dattel- und Feigenhonig (D. S. 106 f.)[14].

3. Der Ritus des „Salzbundes" mit Gott beim Speise- und Tieropfer (Lev 2, 13; 2 Chr 13, 5; Ez 43, 24; Mk 9, 49) setzt die Bindung durch gemeinschaftliches Genießen von Salz voraus und bezeichnet heute noch bei den Beduinen das Schutzverhältnis zwischen Gastgeber und Gast, die von sich sagen: *ḥih bēnnâ chubz ūmilḥ* = „zwischen uns ist Brot und Salz". Vom Gast sagt der Gastgeber: *flân dāfanâ wemilḥānâ wezādanâ bebaṭneh* = „N. N. ist unser Gast; unser Salz und unsere Speise ist in seinem Leibe". Wenn der Gastgeber sagen kann: *mālathi* (= *akal milḥti*) = „Er hat mein Salz gegessen", weiß er, daß er dem Gast vollen Schutz gegen Diebstahl und Mord schuldet (D. S. 82 f., 108 f., 130). Auch David erhielt von Gott das Königtum als „Salzbund" (*berit melaḥ* 2 Chr 13, 5), also durch ein unlösbares Abkommen.

4. Für den Wüstenzug Israels wird vorausgesetzt, daß man das Manna backen oder kochen, für Brot mahlen oder im Mörser zerstoßen kann (Ex 16, 23; vgl. Ps 78, 24 f.; 105, 40). Bei den Beduinen der Sinai-Wüste

[14] Der von ihm angeführten Literatur ist nachzutragen: Bodenheimer und A. Ben Nerya, One Year Studies on the Biology of the Honey-Bee in Palestine. Annuals of Applied Biology 24 (1934) p. 385—403.

ist das Manna (arab. *mann*) das wie Honigzucker schmeckende Exsudat der Manna-Tamariske (*Tamarix mannifera*), das der Stich von Schildläusen veranlaßt. Es wird roh gegessen und ist beim Fehlen des Zuckers eine willkommene Zutat zum Getränk. Erbsengroße und gelbliche Körner fallen im Juni oder Juli von den Zweigen, so daß ein Mann an einem Tag 1½ Kilogramm auflesen kann (D. S. 56 f. u. 85 ff.)[15]. Daß es in so großer Menge fiel, um das ganze Volk damit zu speisen, konnte sehr wohl als großes Wunder angesehen werden. Es wurde von Gott täglich beim Morgentau als Himmelsbrot gegeben (Ex 16, 4. 15. 35; Num 11, 9; Dt 8, 3. 16; Jos 5, 12; Sap 16, 20; Joh 6, 31; 49, 58). Etwas ganz anderes ist das von Gewürzkrämern in Jerusalem als *mann* verkaufte Abführmittel, das entweder mit den Früchten von *Cassia fistula* zusammenhängt, oder das aus dem eingedickten Saft der Manna-Esche (*Fraxinus Ornus*) hergestellte Manna der deutschen Pharmakopoë ist.

5. Welch weiten Raum die Viehwirtschaft, Weideplätze, Hirt und Herde sowohl in der Bibel wie im heutigen Palästina einnehmen, hat uns D. in meisterhafter Weise zum Bewußtsein gebracht, indem er auf 142 Seiten (S. 146—288) mit peinlicher Genauigkeit alles gesammelt hat, was irgendwie zu diesem Thema gehört, und damit die überraschend vielen Bibelstellen über die Viehwirtschaft, besonders über Hirt und Herde, eingehend erklärt und beleuchtet. Nur die Lektüre dieser Abhandlung selber kann ihren bibelexegetischen Wert für die einschlägigen Berichte dartun. Waren doch die Patriarchen schon große Herdenbesitzer, und Moses hütete die Schafe Jethos am Horeb (Ex 3, 1). Aber auch David, Saul, Amos usw. werden von Gott von ihren Herden hinweg zu ihrer neuen Lebensaufgabe berufen (2 Sam 7, 8; 1 Chr 17, 7; Ps 78, 71; 1 Sam 11, 5: Am 7, 15). Kein Wunder, daß Gott selbst mit einem Hirten verglichen wird, der sein Volk durch die Wüste leitet, zu Wasserquellen führt, es auf Bergen und in Tälern weidet (Ex 13, 21 f.; Num 14, 14; Is 49, 10; Ps 23, 2 f.; 78, 14; Ez 34, 11; Zach 9, 16; 10, 3). Gott flötet oder pfeift (*šarak*) seinem zerstreuten Volke, um es zu sammeln (Ri 5, 16; Zach 10, 8), so daß es von Ihm sagen kann: „Wir sind Sein Volk und die Schäflein Seiner Weide" (Ps 95, 7). Auch Christus nennt sich den guten Hirten, der dem verlorenen Schäflein nachgeht, um es zu suchen, und wenn er es gefunden hat, es auf den Schultern nach Hause trägt; Er flieht nicht, wie ein Mietling, wenn ein Wolf die Herde überfällt, sondern opfert sein Blut und Leben für die Schafe. Er kennt sie alle und ruft sie mit Namen, sowie Gott das Heer der Sterne nach der Zahl herausführt und mit Namen nennt,

[15] Bodenheimer, Ergebnisse der Sinai-Expedition der Hebr. Universität Jerusalem 1927, S. 45 ff. Vgl. Zeitschr. d. deutsch. Palästina-Vereins 53 (1930) S. 60 ff.

damit keines verlorengeht (Joh 10, 3—5; 16. 26 f. Is 40, 26). Ja, bis in die Schilderung des Weltgerichtes zieht sich das Bild von Hirt und Herde, in dem Gott die Gerechten von den Ungerechten wie Schafe von den (schwarzen) Ziegenböcken scheidet (Mt 25, 32 f. vgl. D. S. 179 f. 229—239; 242 f.; 248. 254—257).

6. Mit dem letzten Kapitel „Der Fischfang" (S. 343—370) hat D. ein besonderes Glanzstück sorgfältiger Beobachtung und Detailschilderung mit Anschauungskommentar der Gleichnisse und Wunder Jesu am See Genesareth geleistet. Wenn E. Renan gerade von dieser Seelandschaft das Wort prägte (das D. allerdings nicht erwähnt), daß sie „das fünfte Evangelium" sei, ohne das man die vier geschriebenen nie ganz begreifen könne, so dürfen die Erzählungen über die Tätigkeit der Apostel, die am See geboren waren und ihren Fischerberuf ausübten, sowie die Schilderungen vom reichen Fischfang und vom Sturm auf dem See als die lehrreichsten Kapitel dieses fünften Evangeliums bezeichnet werden. Was überhaupt dem See seinen Zauber verleiht und seine Berühmtheit unter allen Seen der Erde begründet hat, ist ja die hehre Gestalt des Gottessohnes, der einst an seinen Ufern wohnte und in den Fischerkähnen der Apostel über seine Wasser fuhr. Man empfindet es als ein besonderes Glück, längere Zeit am See zu wohnen und über dieselben Fluten zu fahren, die einst das Apostelschiff mit Christus an Bord trugen; in denselben Wasserspiegel zu schauen, der einst sein göttliches Antlitz widerspiegelte; die muntern Fischlein zu betrachten, die einst auf sein Geheiß zusammeneilten, um die Netze der Apostel zu füllen; von denselben Fischen zu essen, die einst Ihn und Seine Jünger genährt haben. In „Seiner Stadt" Kapharnaum verbrachte er den größeren Teil Seines öffentlichen Lebens und fand unter dem einfachen Fischervolk jene Männer (Petrus, Andreas, Johannes, Philippus, Jakobus), die an Ihn glaubten und die Apostel Seiner neuen Lehre wurden.

Der See zählt nicht weniger als 24 Fischarten, von denen die häufigsten und wichtigsten sind: *Chromis Tiberiadis* (arab. *löbbed*), *Hemichromis sacer* (arab. *kelb* = Hund), *Chromis Flavii Josephi* (arab *adadi*) und besonders *Chromis nisoticus* (arab. *mušt* = Kammfisch). Letzterer heißt auch *Chromis Petri* oder *Paterfamilias* (Familienvater), weil die jungen Tiere bis 150 an der Zahl das Maul des Vaters als Kinderstube und sichere Zuflucht in der Gefahr vor Raubfischen benutzen; sie fallen wie Silbertropfen aus dem Maule, wenn man den Fisch fängt und aus dem Wasser zieht. Dalman, der sonst ganz minutiöse Kleinigkeiten beschreibt, hätte auch erwähnen können, daß dieser Fisch kurz, aber breit ist und sein Maul in keinem Verhältnis zu seiner Größe steht. Ferner, daß dieser häufigste Fisch

des Sees, der sicher auch Christus und die Apostel nährte und den auch wir während unserer Ausgrabung der Brotvermehrungskirche monatelang fast jeden Tag als Vorspeise aßen, wohl auch in dem Korb- und Fischmosaik der Kirche gemeint ist. Vergleiche die Abbildung dieses Mosaikstückes in meiner Abhandlung über die Ausgrabung im „Heiligen Land" 78 (1934) S. 64 oben. Besonders merkwürdig ist auch der *Clarias macracanthus* (arab. *barbût*), der 1,50 m lang wird und 45 kg wiegen kann; gegen alle Gewohnheit der Fische kann er auch schreien, d. h. mit seinen Kiemen miauende Laute von sich geben, weshalb ihn die Engländer auch *catfish* (Katzenfisch) nennen.

Mit technischer Genauigkeit beschreibt D. die Angel und die drei Netzarten, die im Evangelium genannt werden: 1. Das kreisrunde Wurfnetz (αμφίβληστρον, arab. *šabbeke*), das 3—4 qm decken kann, 2. das Schleppnetz (σαγήνη, arab. *ǧarf*), das ca. 100 m lang und 2—3 m breit ist und nur reiche Fischer oder mehrere zusammen sich leisten können, 3. das Hochseenetz (δίκτυον, arab. *mubatten*), das ca. 50 m lang ist. Doch ist die Bedeutung dieser griechischen Netzbezeichnungen nicht mit voller Sicherheit nachzuweisen und bedarf der Nachprüfung (D. S. 361—363) [16]. Sind die angegebenen Übersetzungen richtig, so gebrauchten Petrus und Johannes das Wurfnetz, als Jesus sie berief (Mt 4, 18; Mk 1, 16); Petrus warf die Angel (ἄγκιστρον) aus, um die Steuermünze im Maule des Fisches zu erhalten (Mt 17, 27) [17]. Die Apostel gebrauchten aber auch das Hochseenetz bei verschiedenen Gelegenheiten (Mt 4, 21 f.; Mk 1, 19 f.), wobei es von der Menge der Fische einmal zu zerreißen drohte (Lk 5, 6). Jesus erschien nach seiner Auferstehung sieben Jüngern, die miteinander die Nacht hindurch fischten. In der Morgendämmerung stand Jesus am Ufer und rief: „Kinder, habt ihr nichts zu essen?" „Nein" antworteten sie. Da befahl Er ihnen: „Werft das Netz zur Rechten des Bootes aus, so werdet ihr etwas finden." Sie warfen es aus, wie Jesus ihnen befohlen hatte, und „zogen das Netz an das Land voll großer Fische, 153 an der Zahl" (Joh 21, 1—14). Niemand, der mit den Fischern und Fischereigebräuchen des Sees unbekannt war, hätte dies berichten können. Es kommt oft vor, daß die Fischer sich auf Anweisungen von jemand am Ufer verlassen

[16] Aber in seinem Buche „Orte und Wege Jesu", S. 144 f. hatte D. die Bedeutung dieser griechischen Netzbezeichnung ohne jede Einschränkung vorausgesetzt. Vgl. besonders auch den Artikel von Fr. Dunkel, Die Fischerei am See Genesareth und das Neue Testament Biblica V (1924) S. 375—390.

[17] H. V. Morton, Auf den Spuren des Meisters (Übersetzung aus dem Englischen) Berlin 1939, S. 173 öffnete aus Neugierde das Maul eines *mušt* und legte ein Zehnpiasterstück hinein, das dieselbe Größe wie ein deutsches Zweimarkstück hat. Die Münze paßte gut hinein, wie der Stater (= 2—3 Mk.), den Petrus im Maule des Fisches fand.

müssen, der ihnen sagt, ob sie das Netz rechts oder links auswerfen sollen, weil dieser in dem klaren Wasser oft einen Schwarm Fische sehen kann, der für die Fischer im Wasser unsichtbar ist[18]. Auch das Fischfrühstück, das Jesus für sieben seiner Jünger auf Kohlenfeuer bereitet (Joh 21, 9—13) entspricht der noch heute üblichen Art des Bratens und Essens der Fische. Ja selbst die Stätte dieses biblischen Fischmahles und der darauffolgenden Einsetzung des Primates Petri (Joh 21, 15—17) ist durch unsere Ausgrabung der Brotvermehrungskirche und des Heiligtums der *Mensa* oder *Tabula Christi* festgestellt worden[19]. Dalman erwähnt diese Funde allerdings mit keinem Wort, obwohl sie doch mit dem Fischfang und mit dem Fischgenuß und Netzewaschen zusammenhängen. Diese Stätte liegt etwa 175 m von

[18] Vgl. Morton a. a. O. S. 172.

[19] Vgl. meine vier Abhandlungen über die Ausgrabung der Brotvermehrungskirche in der Zeitschrift „Das Heilige Land" 78 (1934), S. 1—15; S. 41—66; S. 89—103; S. 129—149; aber auch A. M. Schneider, *Et-ṭâbgha*, Die Brotvermehrungskirche und ihre Mosaiken. Paderborn 1935. Ich muß hier kurz einer Geschichtslüge (oder eines Mißverständnisses?) entgegentreten, deren Opfer Morton in seinem oben genannten, in 400 000 Exemplaren verbreiteten Werke S. 179 geworden ist. Er ließ sich von P. Täpper, dem langjährigen Verwalter von *et-ṭâbgha* erzählen, welch seltsame Gegenstände ein Gärtner in dem Boden am Ufer des Galiläischen Meeres findet. „Erst kürzlich gruben er und sein Beduine in dem Grundstück in der Nähe des Ufers, als sie plötzlich — o Wunder! — in der braunen Erde etwas erblickten. Erst schimmerte es blau, dann blitzte es golden auf und zuletzt ein wenig grün. Da warfen sie ihre Spaten weg und arbeiteten mit den Händen, um nichts zu zerstören. Denn sie hatten das längst verschwundene Mosaikpflaster der kleinen römischen Kirche [?] der Brote und Fische entdeckt. Seit Aetheria von Aquitanien 386 herüberkam, um in Galiläa zu beten, war es verschwunden, und nun lag es wieder offen in der Sonne. Und als sie weiter scharrten und gruben, fanden sie den Stein, auf dem der Legende nach Christus die Brote und Fische segnete. Er war als Altar benutzt worden und lag nun unter der Erde auf vier kleinen römischen [?] Säulen." In Wirklichkeit liegt die Auffindung der ersten Spuren der Kirche schon 52 Jahre zurück (1889), wie ich in meiner Abhandlung „Das Heilige Land" 1934, S. 7—10 nachwies, ohne daß aber die Bedeutung der Kirche erkannt wurde. Erst die Schürfung P. Karges im Jahre 1911 zeigte, daß es sich um die Brotvermehrungskirche handelte. Leider mußte Karge wegen eines unseligen Grenzstreites und des Einschreitens der Türkischen Regierung seine Arbeiten abbrechen. Als ich mit A. M. Schneider am 19. Februar 1932 im Auftrag der Görres-Gesellschaft und mit Unterstützung des Auswärtigen Amtes in Berlin die systematische Ausgrabung beginnen wollte, standen im ganz unkenntlich gewordenen Kirchenraum drei Zelte mit all dem Unrat und Schmutz, die einem Beduinenlager eigen sind. Die Bausteine waren im Verlauf der Zeit verschleppt und u. a. zur Aufrichtung eines Viehstalles verwendet worden. Kein Wunder, daß der ganze Platz in den letzten 20 Jahren derart verwüstet wurde, daß die beiden Prozeßgegner nicht einmal mehr wußten, ob das Kirchenareal in das von ihnen umstrittene Grenzgebiet reiche. Es erübrigt sich, auf die zahlreichen Irrtümer Mortons in der Beschreibung der Kirche und ihrer Mosaiken (S. 181 f.) einzugehen.

der Brotvermehrungskirche entfernt, hart am Seestrande, wo von einer unregelmäßigen, über 10 m breiten und 15 m langen Felsterrasse eine Felstreppe von sechs Stufen zum Wasserspiegel führt. Am Fuße der Treppe sind sieben große Kalksteinplatten sichtbar, die nach meinen Messungen durchschnittlich 1,50 m Länge, ebensolche Breite und 0,50 m Dicke haben. Sie sind mit hartem Mörtel auf dem Seeboden und untereinander befestigt. Zweifellos sind diese Platten der Überrest eines alten Landungssteges, von welchem die Felstreppe auf die genannte Terrasse hinaufführt[20]. Diese Treppe wird anscheinend schon um 390 von Aetheria (Silvia) erwähnt, wenn sie im Anschluß an die Beschreibung der Synagoge von Kapharnaum (wohl *tell ḥûm* mit ihrer vielstufigen Freitreppe (*gradus multos*) fortfährt: *Non longe autem inde cernuntur gradus lapidei, super quos Dominus stetit.*

[20] A. M. Schneider (ZDPV 60 1937 S. 133—135) konnte diese Steine 1936 nach Senkung des Seespiegels durch den Bau des Ruthenbergschen Elektrizitätswerkes, etwa 10 km südlich des Sees, genau untersuchen und sie als mit der Unterseite nach oben gelagerte Säulenbasen feststellen, die über Eck Einklinkungen haben und auf die Fundamente gehören, die an den Ecken des alten Kirchleins zu bemerken waren und mit den jetzt verschwundenen Säulen zur Versteifung der Außenecken des Kirchleins dienten. Schneider rekonstruiert damit eine sog. „Stabkirche", wie sie seit dem 11. Jahrhundert in Norwegen auftreten, und schließt auf ein Kirchlein der Kreuzfahrerzeit, das ein Norweger gebaut (?), der sich an einem der zahlreichen Pilgerzüge aus Skandinavien beteiligt habe (vgl. Riant, Expéd. et pélerinages des Scand. en Terre Sainte. Paris 1864). Der Landungssteg wäre also erst in der Kreuzfahrerzeit gebaut worden; aber die genannte Felstreppe und Felsterrasse dürften doch uralt sein und schon den Aposteln als Landungsort und Raststätte gedient haben. Es scheint, daß die „Stabkirche" einmal zerstört und dann etwas verkleinert nochmals aufgebaut wurde, denn die moderne Kapelle der Franziskaner steht auf älteren Fundamenten, die gegenüber denen der „Stabkirche" zurückgesetzt sind.

Der Franziskaner-Bischof von Marseille, Benedetto d'Alignani, machte die feierliche Pilgerprozession mit, die im 12. Jahrhundert wahrscheinlich vom Domkapitel in Safed organisiert wurde. Klar und ausführlich unterscheidet er in seinem Bericht den Ort der Brotvermehrung von der Stätte der Erscheinung des Auferstandenen und nennt letzteren *„Mensa Domini, ubi ecclesia et peregrinatio solemnis"*. 1263 zerstörte Sultan Baibars auch dieses Kirchlein, wie Papst Urban IV. in seinem Briefe *Vocem terroris* an den heiligen Ludwig IX. bezeugt; er ist vom 20. Aug. 1236 aus Viterbo datiert und beklagt bitter, daß Baibars u. a. auch *„ecclesiam de Tabula, ubi Deus et homo Unigeniti dei Filius Jesus Christus, post resurrectionem suam cum Discipulis suis vera et infallibilia resurrectionis ejusdem et suae humanitatis eis exhibens argumenta, comedit, sacrilegio simili demolitus est* (vgl. N. del Vecchio, La Terra Santa 14 [Hierosolymis 1934] p. 326). Schon Magister Thietmar gedenkt 1217 der Kapelle *ad mensam*, „wo der Auferstandene mit den Jüngern den Fisch aß", die aber von den Sarazenen zerstört worden sei (also schon eine erste Zerstörung des Kirchleins). Aber noch 1282 erwähnt Burchardus de monte Sion die Stätte, wo die aus dem Schiff steigenden Apostel die Kohlen mit dem Fisch darauf und ein Brot dabei sahen, und dieser Ort heiße bei den Christen *Tabula* oder *Mensa* (vgl. die Texte und Quellen bei Mader, a. a. O. S. 9).

Ibidem vero usw...; es folgt die Beschreibung der Brotvermehrungskirche [21]. Auch das *Commemoratorium de de casis Dei* um 808, *Epiphanius Hagiopolita* im 8./9. Jh.; der russische Abt Daniel um 1106, Johannes von Würzburg um 1165, Magister Thietmar um 1217, Burchardus de monte Sion 1282 usw. sprechen ausführlich von der Stätte des Fischfrühstückes nach der Auferstehung mit einer Apostel- bzw. „Zwölfthronenkirche" und unterscheiden sie ausdrücklich von der Brotvermehrungskirche [22]. Hier an diesem Landungsplatz wäre dann auch die Stelle, wo die Apostel ihre Netze reinigten (Lk 5, 2); besonders aber ist hier die authentische Stätte der Einsetzung des Primates Petri (Joh. 21, 15—17) zu lokalisieren, wo Christus dem ersten Papste ganz mit Worten und Bildern des Hirtenlebens das Oberhirtenamt verlieh: „Weide meine Lämmer! Weide meine Schafe!" Die Franziskaner der Kustodie des Heiligen Landes, denen das Gelände gehört, haben auf Grund unserer Ausgrabungen der Brotvermehrungskirche die Authentizität der heiligen Stätte der Einsetzung des Primats Petri erkannt und ein Kirchlein darüber gebaut, das der Erinnerung dieses biblischen, welt- und heilsgeschichtlich großen Ereignisses gilt [23].

S. 371/79 hat D. selbst eine beachtliche Anzahl von „Berichtigungen und Ergänzungen zu Bd. IV, V u. VI" nachgetragen, die nicht übersehen werden

[21] P. Geyer, Itinera Hierosolymitana p. 113.

[22] Vgl. die eingehende Besprechung dieser Texte in meiner Abhandlung über die Ausgrabung der Brotvermehrungskirche, Das Heilige Land 78 (1934), S. 9 mit gegenüberstehender Kartenskizze.

[23] Vgl. P. Nunzio del Vecchio, Santuario del Primato. A. a. O., p. 321—326. Daß hier ein uralter Landungsplatz vorauszusetzen ist, habe ich im „Heiligen Land" a. a. O. S. 3—6 auf Grund topographischer und archäologischer Funde gezeigt. Vgl. nach T. Anatolin: El Santuario de la Aparicion del Señor y del Primato de S. Pedro en el lago de Tiberiade. Antonianum 13 (1939) p. 245—292. — Morton, a. a. O. S. 194—196 lokalisiert noch mit älteren Schriftstellern die *Mensa Christi* die Einsetzung des Primates Petri an einer Stelle zwischen *tell ḥûm* und *t-ṭâbgha*, „wo Kaphernaum aufhörte ..." „Hier sieht man mehrere ungeheure herzförmige Steine, die als die *Mensa Christi* bezeichnet werden und aller Wahrscheinlichkeit nach zur Kaimauer der alten Stadt gehören ... Jeder Stein ist in der Mitte ausgehöhlt, was von den Greifeisen oder Ankern der Fischer herrührt. — Wenn diese Steine wirklich die alte Kaimauer Kaphernaums darstellen, gehören sie zu den interessantesten Altertümern Palästinas ... Die ergreifendste und wunderbarste Erscheinung, die sich an diese eigenartigen, herzförmigen Steine knüpft, ist die an die Offenbarung Jesu nach der Auferstehung, als er in der Morgendämmerung am Seeufer sieben von seinen Jüngern erschien" ... „Hier vollzog sich einer der rührendsten Vorgänge, von denen das Neue Testament berichtet: Petrus erhielt Verzeihung dafür, daß er seinen Herrn verleugnet hatte —, und von diesen Steinen aus hörte die kleine Schar seiner ersten Anhänger die Worte Jesu, die des Hirtenamtes sämtliche Pflichten umfassen: „Weide meine Lämmer!" — Aber nach dem oben Gesagten darf diese Lokalisierung als veraltet und irrig bezeichnet werden.

dürfen. Besondere Anerkennung aber verdienen die 45 Seiten füllenden Verzeichnisse zum vorliegenden Band VI:
1. der hebr. und aram. Wörter (auf sieben dreispaltigen Seiten!), 2. der griechischen (auf 2 Seiten), 3. der arab. Wörter (auf 11 dreispaltigen Seiten!), 4. der Sachen (auf 14 zweispaltigen Seiten). Diese Verzeichnisse verraten allein schon, welch gewaltiges sachliches und sprachliches Material verarbeitet wurde, und zeigen Dalman als ebenso gewissenhaften Beobachter von Sachen und Vorgängen wie peinlich genauen Lexikographen, wie wir ihn u. a. aus seinem „Aramäischen Lexikon", seiner „Aram. Grammatik" und seinem „Palästinischen Diwan" kennen. Nur hätte man dringend gewünscht, daß in den Sprachverzeichnissen jedem hebräischen, aramäischen und arabischen Worte gleich die deutsche Übersetzung beigefügt worden wäre. — Das Verzeichnis der Bibelstellen, verfaßt vom Assistenten am Greifswalder Palästina-Institut, cand. theol. H. Lemeke, füllt nicht weniger als 11 vierspaltige Seiten und läßt erkennen, in welch hohem Maße auch dieser VI. Bd. ein Bibelkommentar ist, der den Exegeten sehr willkommen sein wird.

Die 57 Abbildungen auf 19 doppelseitigen Tafeln am Schluß des Bandes sind sowohl foto- als auch drucktechnisch wie zeichnerisch durchschnittlich hervorragend, dazu mit ausführlichen Unterschriften versehen, in denen dankenswerterweise die Seitenzahl beigefügt ist, wo der Text von ihnen handelt. Unter den Abbildungen finden sich außer den 59 Fotos auch 16 Zeichnungen, die für technische Einzelheiten den Vorzug der Deutlichkeit und Durchsichtigkeit haben.

Gegenüber der staunenswerten Leistung Dalmans, die nur er uns schenken konnte, darf er des Dankes und der Bewunderung aller Palästinologen, Ethnographen, Bibelexegeten, Arabisten und Talmudisten sicher sein.

Eine Kirchengeschichte Palästinas

Von Prof. Wilhelm Neuß, Bonn

Dr. Wilhelm Hotzelt, Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge (Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, Heft 29—32). VIII und 254 Seiten und 16 Tafeln und einer Karte, mit 23 Abbildungen, 8°. Köln, J. P. Bachem, 1940.

Eine Kirchengeschichte Palästinas zu schreiben ist eine schwere Aufgabe, ganz besonders eine Kirchengeschichte der Epoche, die dieses Buch behandelt. Geplant ist eine Kirchengeschichte Palästinas von der Urkirche bis zur Gegenwart in fünf Teilen. Mit dem dritten Teil beginnt der Verfasser die Publikation. Hoffen wir, das sei gleich zu Anfang gesagt, daß es ihm vergönnt sein möge, auch die übrigen vier Teile uns bald zu schenken.

Nicht der Mangel an Quellen macht eine Kirchengeschichte des Heiligen Landes im Zeitalter der Kreuzzüge so schwierig, sondern die Eigenart der Verhältnisse des Landes. Denn es handelt sich nicht um ein Land oder einen Bistumsbezirk von fester Grundlage und einem im wesentlichen bleibenden Aufbau, in dem sich eine irgendwie organische Entwicklung vollzieht wie sonst in jedem Lande, sondern um eine Anzahl von Bezirken, die kaum einen Augenblick in Ruhe sind. Immer sind sie umkämpft. Sie haben auch nicht eine einheimische, im Kern gleichbleibende Bevölkerung; sondern die Menschen kommen und gehen: Pilger, Ritter, Kaufleute, aber auch die Priester und selbst die Bischöfe. Es gibt zwar einen seßhaften Teil der Bevölkerung; aber ihn machen zum größten Teile die orientalischen Christen aus, deren kirchliche Verfassung und kirchliches Leben auf einer ganz anderen Grundlage steht als das der abendländischen eingewanderten oder nur vorübergehend anwesenden Christen, auf die es doch in dieser Epoche ganz vorzugsweise ankommt. Mehr noch. Diese Abendländer des ausgehenden 11., des 12. und 13. Jahrhunderts bringen aus ihrer Heimat Ordnungen und Gewohnheiten mit, die schon in dieser Heimat die Verhältnisse kaum einmal zur Ruhe kommen lassen, geschweige in dieser neuen Welt. Denn der stärkste Grundzug des mittelalterlichen Lebens, besonders in der Blütezeit des Feudalismus, eben jener Zeit, um die es sich hier handelt, ist das Streben jedes einzelnen Mächtigen und jeder Korporation nach möglichster Selbständigkeit, nach Autonomie. Vom modernen Staat sind wir weit entfernt; die Bande sind

locker, die die einzelnen zu einem Staate zusammenbinden. In den europäischen Ländern aber ist alles, trotz seiner ewig unruhigen Lebensüberfülle organisch geworden und daher immerhin bis zu einem gewissen Grade doch stabil. Aber im Heiligen Lande kommen und gehen Menschen der verschiedensten Nationen und Sprachen, und ihre Führer gehören ganz und gar der am meisten unruhigen, nach Selbständigkeit und Geltung leidenschaftlich ringenden Schicht, dem hohen ritterlichen Adel an. Daher sind auch die Ritterorden, die bald die vornehmste und mächtigste Stellung einnehmen, nichts weniger als wohleingefügte Glieder des Ganzen. Sie wollen unter allen Umständen weltlich und auch kirchlich selbständig sein, und dieses Unabhängigkeitsverlangen ist oft genug stärker als jede andere Erwägung.

Aus diesen Gründen fehlt nicht nur im politischen Leben, sondern auch in der Kirche des Heiligen Landes jener Zeit, soweit die Organisation in Frage kommt, das einigende Band. Ich sage, was die Organisation angeht; denn eine einigende Macht von großer Stärke bleibt, die Idee des Kreuzfahrertums, und sie entflammt zu den größten Heldentaten.

Der Verfasser ist sich dieser besonderen Schwierigkeiten wohl bewußt. Daher wählt er zum leitenden Faden durch die vielverflochtene Geschichte die Reihe der dreiundzwanzig Patriarchen, von denen die ersten elf auf dem erneuerten, abendländischen Patriarchenstuhl von Jerusalem wirklich gesessen haben, von 1099 bis 1191, die zwölf späteren aber, von 1191 bis 1291, der weitaus größten Mehrzahl nach „im Exil", in einer anderen, den Christen bis 1291 noch verbliebenen Stadt ihre Würde in der Hoffnung auf Rückkehr innegehabt haben. Jeweils an die Spitze der so bedingten beiden Hauptteile des Buches setzt Hotzelt einen Abschnitt in mehreren Kapiteln, die die Kirche und das kirchliche Leben Palästinas im 12. bzw. im 13. Jahrhundert behandeln: Staat und Kirche, Organisation der lateinischen Kirche in Palästina, die orientalischen Kirchen im Heiligen Lande, das religiöse Leben.

Über die Kreuzzüge ist nicht wenig geschrieben worden, am meisten von französischer Seite. Mit Recht weist Hotzelt aber darauf hin, daß sich an eine eigentliche Kirchengeschichte Palästinas noch niemand gewagt hat, abgesehen von einem russischen Werke und einem griechischen, das aber das Hauptaugenmerk auf die orientalische Christenheit richtet. Wohl hat das Königreich Jerusalem einen deutschen Geschichtsschreiber an Reinhold Röhricht (Innsbruck 1898) und einen französischen an René Grousset, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem (Paris 1934 ff.), gefunden, Werke, in denen auch die Patriarchen keineswegs übergangen werden. Aber gerade in dem bunten Wechsel des

politischen Geschehens kommen diese und ihre kirchliche Tätigkeit nur verhältnismäßig schwach zur Geltung. Daher kann man das Werk von Hotzelt nur dankbar begrüßen.

Nachdem er Seite 2 ff. sehr gut über die Quellen zur Geschichte des Heiligen Landes den Leser unterrichtet hat, schafft der oben erwähnte Abschnitt über Staat und Kirche usw. die Grundlagen des Verständnisses. Unter der Überschrift „Verlauf der Ereignisse" wird dann in 12 Kapiteln die bewegte Geschichte bis zur Kapitulation Jerusalems vor Saladin dargestellt. An der Spitze steht die schwierige Frage, wie dem eroberten Lande eine Gestalt zu geben war, das so ganz von allen anderen Ländern als heiliges Land verschieden war, zumal nach dem Tode des päpstlichen Legaten Ademar von Puy in Antiochien 1098. Arnulf, der Kaplan Roberts von der Normandie, als „einstweiliger Patriarch" 1099 und dann der erste wirkliche Patriarch, der kluge Pisaner Bischof Daimbert, finden die Lösung. Gegen die sententia communis der Historiker Palästinas, auch kürzlich noch von Grousset, lehnt Hotzelt die These ab, daß Daimbert einen Kirchenstaat aus dem eroberten Lande habe machen wollen. Wir sehen die Reihe der Patriarchen und ihre wechselvollen Geschicke. Fast alle sind Franzosen, der fromme, aber für die Schwierigkeit der zu meisternden Verhältnisse zu harmlose Ebremar (1102—1108), gleich seinem Vorgänger der Absetzung verfallen, ungerechterweise nach Hotzelts Überzeugung, der gleichfalls fromme bisherige päpstliche Legat Gibelin (1108—1112), dann der kluge Politiker Arnulf, ans Ziel seines Strebens als wirklicher Patriarch gelangt (1112—1118), Warmund, der bei der Gefangenschaft König Balduins I. die Zügel der Regierung ergreifen muß, der Verwandte Balduins II. Patriarch Stephan (1128—1130), der erste Nichtfranzose Patriarch Wilhelm I. (1130—1145), der Edessas Fall erleben mußte (1144), an den der heilige Bernard zwei Briefe gerichtet hat, nicht nur bemerkenswert wegen der sehr eindringlichen Mahnung zur Demut, worauf Hotzelt besonders hinweist, sondern auch als Ausdruck der tiefen und ehrfurchtsvollen Auffassung, die der heilige Bernard vom Heiligen Lande hat, dann Fulcher, der als Erzbischof von Tyrus auf den Patriarchenstuhl berufen wurde (1146—1157) und einen schwierigen Prozeß mit den Johannitern in Rom vergeblich durchfechten mußte, endlich die Zeiten des unaufhaltsamen Niederganges der Macht des Staates in der Zeit des Patriarchen Amalrich (1157—1180) und des Heraklius (1180—1191), des Konkurrenten des Wilhelm von Tyrus, des wichtigsten Geschichtsschreibers des Heiligen Landes, bis dann 1191 Jerusalem an Saladin übergeben werden mußte und das Gebäude zusammenbrach, das mit den unerhörten Opfern eines Jahrhunderts errichtet worden war.

Es folgt die Darstellung der Verhältnisse Jerusalems und des von Saladin beherrschten Palästinas unter der wieder aufgerichteten mohammedanischen Herrschaft, eine neue Schilderung der kirchlichen Verhältnisse in dem noch den Christen verbliebenen Teile, als Gegenstück zu dem einleitenden Abschnitte des ersten Teiles, und dann wieder an der Hand der Patriarchenreihe das wechselvolle und im ganzen tragische Kämpfen um die noch behaupteten Positionen und die zeitweilige Rückgabe Jerusalems an Friedrich II. bis zum Fall von Akkon 1291, bei welcher Gelegenheit auch der letzte Patriarch Nikolaus von Hanapes ums Leben kam.

Ein Personen-, Sach- und Ortsregister beschließt den Text, dem dann noch ein Bildanhang folgt. Es ist unmöglich, von dem reichen Inhalt mit wenigen Zeilen eine Vorstellung zu vermitteln. Die Darstellung ist klar, laufend von den Quellenbelegen begleitet, überall von selbständiger Kritik, besonders auch gegenüber den Ansichten früherer Autoren. Druckfehler finden sich kaum; mir ist nur Seite 119 Viktor II. (statt Viktor IV.) aufgefallen.

Nur eine Bemerkung mehr allgemeiner Art möchte ich noch anfügen; vielleicht ist sie eine Anregung für eine etwaige zweite Auflage. Mancher Leser wird vielleicht in seinen Erwartungen enttäuscht sein, wenn er gehofft hatte, ein Idealbild von den Personen zu erhalten, die auf der Bühne der Kirchengeschichte hier vor seine Augen treten, und dann so viel Menschliches, so viel Ehrgeiz und irdisches Machtstreben bei ihnen findet. Auch das Bild der einfachen Christen im Heiligen Lande ist nicht ohne starke Schatten. Mehr als einmal wird eigens darauf hingewiesen, daß man über dem Tadelnswerten die großen Opfer und die religiöse Inbrunst der wirklich Frommen nicht vergessen dürfe. Aber im ganzen kommt das Menschliche fast mehr zur Geltung als der religiöse Schwung und die Frömmigkeit. Das liegt nun einmal daran, daß eben die Patriarchen den Mittelpunkt der Darstellung bilden, bei deren Erhebung manchmal Machtinteressen und diplomatische Erwägungen ebenso im Vordergrunde standen, wie sie bei ihrem eigenen Handeln eine Rolle spielen mußten. Was die Frömmigkeit der Pilger und der im Heiligen Lande wirkenden Kreuzfahrer, Ritter und Geistlichen geleistet hat, der Enthusiasmus, der sie entflammte, tritt demgegenüber mehr zurück, als es in der Wirklichkeit der Fall gewesen ist. Freilich haben auch schon die mittelalterlichen Zeitgenossen über Ausschreitungen der Machtgier, Habsucht und sittlichen Ungebundenheit bei den Kreuzfahrern und den Bewohnern des Heiligen Landes oft und laut genug geklagt. Aber da wird unser Urteil über die palästinensische Kirche leicht schief, wie auch sonst unser Urteil über die mittelalterliche Kirche, wenn man sich nicht zuerst

ein richtiges Urteil über die Struktur der mittelalterlichen Gesellschaft, in die die Kirche hineingestellt war, bildet. Nicht wenige Menschen von heute idealisieren unbewußt das Mittelalter zu sehr. Die feudalen Kreise, die die Macht hatten und den Ton angaben, standen im allgemeinen geistig auf keiner besonderen Höhe; sie waren bildungsarm, von Kriegs- und Fehdelust übermäßig beherrscht und in ihrem Triebleben nur allzuoft unbeherrscht. Trotzdem übten sie über die Kirche eine große Macht aus, sei es unten als Grundherren über die ländlichen Kirchen, sei es oben als Fürsten und mächtige Adlige über Bistümer, Stifter und Abteien. Karl Erdmann hat in seinem sehr lesenswerten Buche über die Anfänge der Kreuzzugsbewegung (1936) gut gezeigt, wie sehr sich die Kirche bemüht hat und wie schwer es war, durch die Gottesfriedensbewegung, dann durch die religiöse Weihe von Kampf und Krieg, gipfelnd in der Kreuzzugsbewegung, die feudalen Stände zu heben. Dazu kommt die Lehnsverfassung mit ihrem fluktuierenden Element bei allem männlich Großen und Starken, das ihr nicht abgestritten werden soll. Die Kreuzzüge sind nun einmal ein Unternehmen der feudalen Welt. Daher mußten sich in Palästina alle die Schwierigkeiten und Unausgeglichenheiten, die ihr eigen waren, geltend machen. Was ich also dem Buche noch wünschen möchte, wäre in dem ersten einführenden Abschnitte eine Darlegung dieser und der verwandten Dinge, also die Grundzüge der feudalen, sozialen und Staatsordnung, soweit sie für das Verständnis der Kirchengeschichte des Heiligen Landes wesentlich sind. In der nachgelassenen „Histoire de la première croisade" von Ferdinand Chalandon (Paris 1926) findet sich ein ganzer Teil (S. 281—363), überschrieben: „Coup d'oeil sur l'organisation des royaumes d'outre-mer", in dem die rechtlichen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse gut auseinandergesetzt werden. Etwas Derartiges, ausgerichtet auf ein vertieftes Verständnis der kirchlichen Verhältnisse, möchte ich unserem Buche als Ergänzung der einführenden Abschnitte wünschen. Denn viele Mängel und Schwächen, die von der feudalen Welt unzertrennlich sind, gerade auch im Kirchlichen, konnten einfach dem feudalen Gebilde des Heiligen Landes nicht erspart bleiben. Eine solche Einführung in das Verständnis der feudalen Welt des Kreuzzugszeitalters würde den Wert des ausgezeichneten Buches sicher noch erhöhen.

Martin Noth, Die Welt des Alten Testaments (Sammlung Töpelmann. Zweite Reihe: Theologische Hilfsbücher, Band 3). Berlin, Alfred Töpelmann 1940. XVI u. 268 S. 9 RM.

Der Königsberger Professor Noth bietet uns in diesem Werke eine überaus wertvolle Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft. Er war dazu in besonderer Weise berufen, da er durch die Herausgabe der Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins (seit 1929) und durch mehrere Veröffentlichungen (z. B. Die israelitischen Personennamen, 1928, Das System der zwölf Stämme Israels, 1930, und den Kommentar zum Buche Josua, 1938) eine umfassende Kenntnis der zahlreichen zu besprechenden Gebiete, vor allem der geographischen Fragen, besitzt. Sein neuestes Werk über die Welt des Alten Testamentes stellt nun, wie er auch selbst sagt, einen erstmaligen Versuch dar, die Dinge so zusammenzufassen und zu gruppieren, wie es hier geschehen ist.

Im ersten Teil (S. 1 bis 74) handelt Noth von der Geographie Palästinas, und zwar von der äußeren Erscheinung des Landes (§ 2 bis 6), von der Naturgeschichte des Landes (§ 7 bis 8) und von Palästina als dem Schauplatz der biblischen Geschichte (§ 9 bis 11). Bei den Ausführungen über die Geschichte und die Bedeutung des Namens Palästina konnte sich Noth auf seine zusammenfassende Studie in ZDPV 62 (1939) S. 125 bis 142 stützen (vgl. hierzu auch die Ausführungen auf S. 55, Anm. 6 des vorliegenden Bandes!). Besonders ist dem Verfasser zu danken für die Zusammenstellung der arabischen appellativen Ausdrücke für Bodenformen, Wasserstellen, Bauten u. ä. (S. 7) wie überhaupt für die Beifügung der heutigen arabischen Ortsbezeichnungen. Sehr lehrreich ist auch die Übersicht über die politischen Einteilungen des Landes, angefangen von den Gauen zur Zeit der Könige Salomo und Josia bis zum Provinzialsystem in römischer Zeit (§ 11).

Im zweiten Teil (S. 75 bis 127) bietet Noth eine kurz gedrängte Archäologie Palästinas und bespricht u. a. die Kulturperiode des Landes von der Türkenherrschaft bis zurück in die vorgeschichtliche Zeit (§ 14); dabei treten in Palästina folgende Gruppen von Altertümern in erster Linie sichtbar hervor: die tulul (Ruinenhügel) der in der Bronzezeit begründeten festen Städte, die Stadtanlagen und Militärbauten der römischen Zeit, die byzantinischen Kirchen und die Burgen und Kirchen der Kreuzfahrer. Die Bedeutung der Ausgrabungstätigkeit (§ 15) und der Oberflächenforschung (§ 16) ist neben der literarischen Überlieferung weder zu unter- noch zu überschätzen (§ 17). In dem abschließenden Kapitel über den Ertrag der Archäologie Palästinas für die Zeit der biblischen Geschichte behandelt Noth die Siedlungen, das häusliche Leben, das berufliche Leben, das Bestattungswesen und die Heiligtümer (§ 18 bis 22).

Der dritte Teil (S. 128 bis 199) faßt „die Elemente der altorientalischen Geschichte" zusammen, und zwar unter folgenden Gesichtspunkten: Länder, Kulturen, Schriften und Schriftdenkmäler, Sprachen, Völker, Staaten, Daten und Religionen (§ 24 bis 41).

Der vierte Teil (S. 200 bis 245) behandelt die Überlieferung des alttestamentlichen Textes in der Synagoge und in der christlichen Kirche, und zwar in der östlichen Kirche (§ 45), in den Nationalkirchen des Orients (§ 46) und in der westlichen Kirche (§ 47). Mit Recht weist Noth hier darauf hin, daß man die Textgeschichte des Alten Testamentes sachgemäß nur im religions- und kirchengeschichtlichen Rahmen behandeln kann, und daß man bei den einzelnen Textproblemen diese Zusammenhänge stets berücksichtigen muß, um sachlich urteilen zu können (S. 201). So ist es ja bekannt und von G. Bertram in einer Reihe von Einzelstudien gezeigt worden, wie die Septuaginta nicht nur eine sprachliche Übersetzung in das Griechische darstellt, sondern zugleich eine Umsetzung des alttestamentlichen Offenbarungsinhaltes in den Geist und die Anschauungswelt des

hellenisierten Judentums (S. 222). Im letzten Kapitel gibt Noth eine überaus klare und maßvolle methodische Anleitung für die textkritische Arbeit am Alten Testament (§ 48 bis 50). Diese letzteren Ausführungen stellen eine wertvolle und für den Anfänger unentbehrliche Einführung in die durch Paul Kahle besorgte Neuausgabe der Biblia Hebraica von Rudolf Kittel (Stuttgart 1937) dar. Hier weist Noth auch auf die Gefahr bei der Benutzung des textkritischen Apparates hin, der nur jeweils einzelne Worte oder Wortgruppen aus den Übersetzungen mitteilen kann, wobei aber der Charakter jeder Übersetzung als je eines organischen Ganzen völlig unbeachtet bleibt; „eigentlich sollte man diese textkritischen Anmerkungen nur als Hinweise verstehen und stets die betreffende Übersetzung nachschlagen und in ihrem Zusammenhang lesen" (S. 240).

In seiner ganzen Darstellung hat Noth die wichtigste Literatur (Quellenwerke, Originalveröffentlichungen, fördernde Forschungsarbeiten, sachdienliche fremdsprachliche Werke) so gut ausgewählt und in seine Darstellung hineingearbeitet, daß jedem, der auf einem bestimmten Gebiete weiterarbeiten will, der Weg gewiesen ist. Die gewissenhaft angelegten Register zum Schlusse (S. 246 bis 268), vor allem das Verzeichnis der arabischen Wörter erschließen in bester Weise den reichen Inhalt des Buches.

Bei den Literaturangaben in § 13 wäre jetzt ergänzend nachzutragen die Zusammenfassung von Clemens Kopp, Grabungen und Forschungen im Heiligen Lande 1867 bis 1938. Ein kritischer Bericht unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Arbeit. Köln 1939; sodann Friedrich Nötscher, Biblische Altertumskunde. Bonn 1940. Bei der Erwähnung des Dämonenglaubens hätte auf die Arbeiten von Taufik Canaan (1929) und Heinrich Kaupel (1930) hingewiesen werden können. — Die Angaben über die Gesamtbevölkerung Palästinas (S. 18 f.) bedürfen nach der neuesten Statistik der englischen Mandatsregierung vom Jahre 1940 einer Berichtigung. Hiernach beträgt nämlich die Gesamteinwohnerzahl von Palästina 476 915 Seelen (vgl. Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart. Gesammelte Beiträge und Berichte zur Palästinaforschung. 2. Band, hg. von V. Cramer und G. Meinertz. Köln 1940, S. 233).

In einigen Dingen wird man, wie es in der Natur der vielen angedeuteten Probleme liegt, anderer Meinung sein können, so z. B. in bezug auf die Ansicht des Verfassers betr. der Erklärung des Namens Jehuda, der von Hause aus Landschaftsname gewesen sei (S. 43), oder in bezug auf die Deutung des goldenen Kalbes (S. 197 Anm. 1), wonach dieses Tierbild nicht als Bild der Gottheit zu denken wäre, sondern als Postament einer nicht abgebildeten, vielmehr unsichtbar darauf stehend gedachten Gottheit; viel natürlicher erklärt sich der erwähnte Kult aus der im Altertum weit verbreiteten Auffassung, die im Stier das Bild der zeugenden Naturkraft sieht — die Bezeichnung als Kalb weist ja entweder auf Jungtier hin, oder ist im Sinne der prophetischen und deuteronomischen Literatur verächtlich gemeint — vgl. Friedr. Nötscher, a. a. O. S. 266), oder aber wir haben es infolge der langen Berührung Israels mit Ägypten mit einer Anlehnung oder Nachahmung ägyptischer Bergestaltiger Götterbilder zu tun.

Gottfried Brunner, Der Nabuchodonosor des Buches Judith. Berlin, Rud. Pfau 1940. 236 S.

Ist das, was im alttestamentlichen Buche Judith erzählt wird, Geschichte oder freie Darstellung mit historischem Kern oder allegorische Prophetie oder gar ein in zeitgeschichtliche Form gekleidete) Istarmythus? Handelt es sich — unter der Voraussetzung des geschichtlichen Charakters des Buches — um eine Begebenheit vor oder nach dem babylonischen Exil?

Eine Hauptschwierigkeit für die Auslegung liegt darin, daß im Buche Judith der König Nabuchodonosor als König der Assyrer in Ninive auftritt,

während doch unter diesem Namen nur ein König der Babylonier (605 bis 562) bekannt ist, bei dessen Regierungsantritt Ninive schon längst (612) zerstört war. Diese Verwechslung im Königsnamen könnte nun, wie man meistens sagt, durch fehlerhafte Textüberlieferung eines Abschreibers entstanden sein. Andere Widersprüche erklären sich, wie z. B. Goettsberger in seiner bekannten Einleitung in das Alte Testament (Freiburg 1928, S. 185) schreibt, dadurch, daß die endgültige Textgestaltung von jemand vorgenommen wurde, dem die Zeitabstände der Ereignisse nicht mehr gegenwärtig waren, und dem es, wie A. Miller hinzufügt, in Anbetracht des Zweckes, den er verfolgte, auch nicht nötig schien, sich genauere Rechenschaft darüber zu geben (Das Buch Judith, Bonn 1940, S. 7).

Eine neue Stellungnahme zu diesen Problemen finden wir in der Abhandlung von Gottfr. Brunner. Er hält es für ausgeschlossen, daß der Name Nabuchodonosor, der das ganze Buch Judith beherrscht, das Ergebnis einer langen Fehlentwicklung in der Textbildung sei. Nach einer Zusammenstellung der neueren Ansichten über die zeitliche Einordnung der Judithgeschichte legt Brunner seine persönliche Ansicht über die Entstehung des Buches Judith dar; er hält es für sehr wahrscheinlich, daß der geschichtliche Stoff des Buches einer alten Chronik entnommen ist, die wohl bald nach den Ereignissen aufgezeichnet und vielleicht von späteren Verfassern fortgesetzt wurde und so die Quelle für die griechische und lateinische Überlieferung des Judithbuches bildete (S. 10); die Chronik selbst aber sei zu einer Zeit aufgeschrieben worden, in der man noch gut über den Nabuchodonosor des Judithbuches Bescheid wußte. Da aber die Geschichtsschreiber des klassischen Altertums von ihm nichts berichten, sei das Andenken an ihn erloschen, und so seien die Mißverständnisse und Irrtümer über seine Person entstanden (S. 28). Im dritten Kapitel weist nun Brunner eingehend nach, daß die Ereignisse des Judithbuches in die nachexilische Zeit fallen, und zwar nicht allzulange nach der Rückkehr des ersten Zuges der Exulanten unter Zorobabel (538 v. Chr.). Das vierte Kapitel will dartun, daß der Nabuchodonosor des Buches Judith kein persischer König gewesen sei: weder Darius, noch Kambyses, noch Artaxerxes III. Ochus. Im fünften Kapitel kommt dann Brunner zu seiner neuen These, und zwar auf Grund der Felsinschrift von Behistun (oder Bisutun) bei Kirmanschah an der Westgrenze Persiens (vgl. z. B. die Übersetzung von Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden. Leipzig 1901). In dieser Kleinschrift berichtet Darius Hystaspis (522 bis 486 v. Chr.) über die Kriege, die er im Anfang seiner Regierung mit Gegenkönigen und Aufständischen zu führen hatte; zu diesen gehörten nun zwei Babylonier, die beide den Namen Nabuchodonosor trugen; der letztere der beiden, Nabuchodonosor IV. oder Arakha genannt, soll nun nach Brunner der König des Judithbuches sein. Der Verfasser bemüht sich mit großem Fleiß und vielseitiger Literaturkenntnis, seine Ansicht glaubwürdig zu machen; denn auch gegen diese neueste These erheben sich zum Teil recht schwere Bedenken. So berichtet z. B. die Darius-Inschrift, daß beide Prätendenten in einem und demselben Jahre erledigt wurden; Arakha hat also nicht einmal ein ganzes Jahr die Herrschaft innegehabt. Nun erwähnt aber das Buch Judith (2, 1), daß die kriegerischen Operationen im 18. (nach der Vulgata im 13.) Regierungsjahr des Nabuchodonosor stattfanden. Diesen Widerspruch glaubt Brunner durch die Annahme beseitigen zu können, daß Nabuchodonosor als Prätendent die persische Herrschaft nicht anerkannt und seine Regierungsjahre vom Ende des babylonischen Reiches an zurückdatiert habe (S. 101). Dazu kommt, wie auch A. Miller sagt (a. a. O. S. 124), daß weder die Behistun-Inschrift, noch sonst ein Dokument der Zeit auch nur den geringsten Anhaltspunkt bietet für eine Expedition dieses Kronprätendenten nach dem Westen, speziell nach Palästina. Auch zu andern Schwierigkeiten kann Brunner nur „Verlegenheitslösungen" (S. 108) bieten, so z. B. in bezug auf den Hohepriester Joakim oder in bezug auf die Gleichsetzung von Ninive mit dem syrischen Ninos oder Bambyke (vgl. S. 96 f., 121, 131) oder von Assyrien mit Syrien (vgl. S. 120 f.).

„Auch die Arbeit Brunners ist ein neuer deutlicher Beweis, daß das geschichtliche Rätsel des Buches Judith kaum je befriedigend gelöst werden wird, und daß Wert und Bedeutung des Buches auf einer anderen Linie liegt als auf der einer Geschichtsquelle" (A. Miller a. a. O. S. 124).

Dr. Jos. Kremer, Köln.

Georgi, Curt R. A., Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672). Geschichte, Inhalt und Bedeutung. 110 Seiten. Gr. 8°. 1940. Verlag Ernst Reinhardt, München. Brosch. RM 4,50.

Im Jahre 1672 fand zu Jerusalem eine Synode des griechisch-orthodoxen Patriarchats Jerusalem statt; es wurde hier ein ausführlicheres Glaubensbekenntnis aufgestellt und angenommen, das als „Confessio Dosithei", genannt nach dem damaligen Patriarchen (1669—1707), innerhalb des ganzen Ostens lange große Autorität genoß.

Den Freund des Heiligen Landes interessiert weniger der dogmatische Inhalt dieses Glaubensbekenntnisses und seine Wirkung auf die übrigen Kirchen als vielmehr die Stellung des Kirchenfürsten und die Bedeutung seiner „Confessio" im Lande des Erlösers selbst. Beides wird in dem vorliegenden Buche anschaulich geschildert.

Die „Confessio" mitsamt der Jerusalemischen Synode von 1672 bildet so ziemlich den Höhepunkt der Wirksamkeit des Patriarchen, der nicht nur eine überragende Persönlichkeit war, sondern auch dem Patriarchat Jerusalem, soviel das in jenen wirren Zeiten möglich gemacht werden konnte, zu einer Aufwärts- und Vorwärtsbewegung verhalf (Neuorganisierung der Bruderschaft vom Heiligen Grabe, Erziehung des Klerus, Ausbau der Liturgie, Bereitstellung von materiellen Mitteln, Neubau der Geburtskirche in Bethlehem). Auf schriftstellerischem Gebiete war Dositheos eine weitreichendere Wirkung gegönnt. Die Zeit dazu schuf ihm die zeitweilige unfreiwillige Abwesenheit von Palästina (Georgi, S. 22 ff.).

Das griechisch-orthodoxe Patriarchat in Jerusalem bildete nicht etwa, wie es gewöhnlich dargestellt wird — und auch in Georgis Buch liest man's nicht anders —, zu jener Zeit einen Teil der griechisch-orthodoxen Kirche, sondern wahrte seinen Selbständigkeitscharakter, so viele Fäden der Zusammengehörigkeit es auch mit dem Patriarchat Konstantinopel und den übrigen östlichen Patriarchaten verbanden. Aber es war ein Jammerleben um die Kirchen im Türkischen Reich. Was nicht durch die Mißwirtschaft im türkischen Staatswesen verdorben wurde, erlag den Zerstörungen durch die Tücken der europäischen Diplomatie. Das hatte im Verlauf des 17. Jahrhunderts die Jerusalemer Kirche nicht weniger zu erleiden als die Konstantinopler. Während in Konstantinopel die Reformfreudigkeit des bedeutenden Patriarchen Kyrillos Lukaris und die damit zusammenhängende Kenntnis und Verwertung der westlichen kirchlichen Bewegungen jener Jahrhunderte die Ruhe der kirchlichen Entwicklung störte, war es in Jerusalem der Kampf um die Beteiligung an den heiligen Stätten, der die kirchlichen Wirren verschärfte. Und während dort es der europäischen Diplomatie gelang, den griechischen Patriarchen wegen angeblicher kalvinischer Irrlehren mehrmals zu stürzen und sogar zu Tode zu bringen, löste das in Jerusalem eine rückläufige Bewegung aus. Die „Confessio Dosithei", das Bekenntnis der Jerusalemer Kirche, auf deren Abfassung der französische Gesandte von Konstantinopel, Nointel, tiefgehenden Einfluß ausgeübt haben soll (Georgi, S. 27), ist eine deutliche Abkehr von protestantischen Lehren und eine bewußte Angleichung an die thomistische Theologie der katholischen Kirche (im allgemeinen an das Tridentinum, in der ausführlicheren Behandlung der Eucharistie und in der Definierung der Metusiosis (= Transsubstantiation) an die Summa des hl. Thomas, in der Prädestinationslehre an Molina).

Diese Annäherung erfolgte aber nicht erst unter Patriarch Dositheos, sondern fand schon zur Zeit des Patriarchen Kyrillos Lukaris unter Patriarch Theophanes

von Jerusalem (1608—1644) deutlichen Ausdruck. Seinen Brief an den Papst Urban VIII. vom 15. VII. 1625 atmet Friedensliebe, Verständigungsbereitschaft und ökumenischen Geist. (Im Wortlaut bei G. Hofmann, Theophanes III., Patriarch von Jerusalem und Papst Urban VIII. Orientalia Christiana 30, 1 [Rom 1933] S. 25 ff.). Und nur die von der europäischen Diplomatie in Konstantinopel verfolgte Politik, den Griechen mit Hilfe des Drucks auf den türkischen Hof die heiligen Stätten zu entwinden, verdarb damals die Ansätze zu einer ernstlichen Annäherung der Jerusalemischen Kirche an die Römische. Trotzdem sehen wir auch noch den Patriarchen Dositheos auf diesem Wege. Die Synode von Jerusalem 1672 betrachtete zunächst als eigene Angelegenheit, wenn sie in dem später als „Confessio Dosithei" bekannt und in der ganzen orthodoxen Welt maßgebend gewordenen Glaubensbekenntnis ihr Bekenntnis formulierte. Dieses Bekenntnis sollte freilich auch eine Warnung vor der Hingabe des alten orthodoxen Glaubensgutes an die reformatorischen Ideen des Westens sein, denen die Schwesterkirche in Konstantinopel eine Zeitlang zu erliegen drohte.

Während nun, wie gesagt, die dogmatische Behandlung des Glaubensgutes eine bedeutende Hinneigung zu Rom und die Begründung der Lehre eine nicht zu verleugnende Benützung thomistischer Methoden erkennen läßt, dürfte man doch nicht daraus schließen, daß sich in der griechischen Kirche Jerusalems eine Unionswilligkeit mit der lateinischen Kirche des Westens angebahnt hätte. Daran hinderte nicht nur der feste Wille aller griechischen Patriarchen von Jerusalem, am orthodoxen Glauben, wie auch an der Auffassung von der Organisation der Kirche und damit ihrer Selbständigkeit festzuhalten, sondern besonders die weitere Entwicklung der Frage der heiligen Stätten. Die Griechen fühlten sich beständig bedroht, und sie wußten nur zu gut, woher diese Bedrohung kam.

Das genau herauszuarbeiten, war nicht die Aufgabe des Buches von Georgi, aber diese Tatsache wirft noch viel Licht auf Bedeutung und Wirksamkeit der „Confessio Dosithei" im Leben der Jerusalemer Kirche. Unzweifelhaft bedeutete die Synode von Jerusalem mitsamt ihrer Confessio eine bedeutende moralische Stärkung der Position innerhalb der verschiedenen Glaubensgemeinschaften am Heiligen Grabe. Besonders entwand sie den Lateinern und der mit ihnen verbündeten Diplomatie in Konstantinopel den Vorwurf des Kalvinismus, den diese seit Kyrillos Lukaris gegen die griechische Kirche (wobei sie wiederum nicht zwischen den einzelnen Kirchen des Ostens unterschieden) zu schleudern pflegten.

Georgi hat mit seinem Buche, das im ganzen ungefähr die Richtung des vom katholischen Glauben zur protestantischen Kirche übergetretenen und nun die „evangelische Katholizität" verfechtenden Marburger Professors Dr. Heiler vertritt, der Klärung einer Spezialfrage der palästinischen Kirchengeschichte einen wesentlichen Dienst geleistet. Wilhelm Hotzelt.

St. H. Stephan: „Orientalische Märchen, Fabeln und Geschichten." Köln 1940. Verlag J. P. Bachem.

Die vorliegende Sammlung wird als willkommene Gabe von allen begrüßt werden, die gern einen Blick in das Leben und Denken der Völker des Nahen Ostens tun möchten. Denn die Vertiefung in anmutende Volkserzählungen führt hier schneller zum Ziel als der Weg über gelehrte Abhandlungen, die den Leser nicht zum eigenen Erleben und zur eigenen Urteilsbildung gelangen lassen. Der Sammler hat, wie er in der Einleitung mitteilt, die Erzählungen den Leuten vom Munde abgelesen und dann ins Deutsche übersetzt. Dazu gehört nicht nur eine intime Kenntnis der schwierigen arabischen Volksdialekte, sondern auch eine völlige Beherrschung der deutschen Sprache. Aber beides ist bei dem Sammler in der glücklichsten Weise vereinigt. Denn er ist als armenischer Waise im Syrischen Waisenhaus zu Jerusalem aufgewachsen, dessen Zöglinge neben der arabischen

Muttersprache von klein an Deutsch lernen, so daß sie es hernach geläufig sprechen und schreiben. Übrigens ist auch Armenisch, Türkisch, Persisch neben Englisch und Französisch dem sprachgewandten Sammler ebensogut bekannt. So ruht die ganze Veröffentlichung auf gediegener wissenschaftlicher Grundlage, und es ist gut, daß wir von dem Sammler erfahren, wo die Erzählungen gefunden sind. Er schreibt: „Was die Märchen betrifft, so sind sie im Unterschied von den Fabeln und Geschichten zumeist sogenannte Wandermärchen, die ich vor Jahr und Tag in Persien und Mesopotamien, Ägypten und Syrien sowie in Palästina in der einen oder anderen Form oder Variante gehört habe. Die Motive sind ja Gemeingut, nur die Ausschmückung der Einzelheiten deutet auf Lokalfarben hin. Die Fabeln hingegen sind rein palästinisch." Die gelehrte Forschung muß ja wissen, woher die Erzählungen und Sprichwörter stammen, die veröffentlicht werden und deren Zahl in den letzten Jahrzehnten sehr angewachsen ist. So hat der Araber Said Abbud vor einigen Jahren eine Sammlung von palästinischen Sprichwörtern zustande gebracht, deren Zahl sich auf 5330 beläuft und damit ein Seitenstück zu den großen nordafrikanischen Sammlungen von Ben-Cheneb und Westermarck geschaffen. Dazu ist auch von Goitein eine beträchtliche Anzahl von Sprichwörtern aus Jemen zusammengebracht worden. Je mehr der Stoff anwächst, desto mehr wird die Forschung in der Lage sein, den Fragen nach der Herkunft der Erzählungen bzw. der Sprichwörter, die meist Pointen von Erzählungen sind, nachzugehen, dabei auch festzustellen suchen, welch Alter ihnen zugesprochen werden kann und nicht zuletzt, wie weit Entlehnungen aus dem Abendland und umgekehrt stattgefunden haben. Zu dem letzten Punkt hat Dr. Karl Hoeber in der Einführung einige interessante Bemerkungen gemacht. Nicht unwichtig ist natürlich auch, zu jeder Erzählung oder jedem Sprichwort die entsprechenden Parallelen zu finden und auf die Unterschiede und Variationen zu achten. So findet sich, um ein Beispiel anzuführen, bei Abbud (Nr. 4268) die sprichwörtliche Redensart: „Wie der Gesang des Teufels, taralamm, taralamm", mit folgender Geschichte: „Es traf sich, daß ein Mann und der Teufel miteinander gingen. Ihr gemeinsames Ziel war eine sehr entfernt liegende Ortschaft. Da kamen sie überein, daß der eine den anderen trage und der Getragene ein Lied oder eine Romanze singen solle, bis er damit zu Ende wäre, dann absteigen und der andere auf ihm reiten solle, und in dieser Weise weiter. Da ritt zuerst der Mann und fing an mit Singen, bis seine Zunge müde war und er abstieg. Dann ritt ihn der Satan und fing an zu singen taralamm, taralamm, und ließ nicht ab, bis sie in der Ortschaft angelangt waren." Bei der ähnlichen Geschichte, die Stephan aufgezeichnet hat, ist umgekehrt der Teufel der Dumme.

M. Thilo, Eitorf.

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Viermonatsschrift des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. — Herausgegeben von Prof. Dr. Max Bierbaum und Prof. Dr. J. P. Steffes. — 3. Jahrgang 1940. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Wer sich beim Erscheinen der Viermonatsschrift damit begnügen muß, einen Blick in die Zeitschrift zu werfen oder nur diesen oder jenen Artikel durchzulesen, dem kommt nicht so zu Bewußtsein, was die Zeitschrift ihren Lesern bietet, wie das beim Rückblick über einen abgeschlossenen Jahrgang der Fall ist. Der vorliegende 3. Band führte wieder durch ein beträchtliches Gebiet des katholischen Missionsfeldes, durch China, Japan und Korea, durch Afrika, Indien und Indochina, nach den Philippinen und Ostkanada, nach den Indianermissionen in Südkolumbien. Was im einzelnen in Abhandlungen und Buchbesprechungen aus diesen Ländern an Einblicken und Kenntnissen vermittelt wird, das sei aus der Fülle an einem Beispiel dargetan. Nehmen wir China. Darüber handeln „Des chinesischen Volkes Frömmigkeit auf heiligem Boden nach der Revolution", p. 43; „Die Bekehrung der

Vornehmen und Gebildeten in China", p. 74; „China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik", p. 89; „Die Religion in der Krisis des neuen China", p. 139; „Die Ehrung des Konfuzius und der Ahnen in China", p. 171; „Die chinesische Mission in den Kriegsjahren 1937/39", p. 175; „Beratungen der Propaganda-Kongregation über die Weihe chinesischer Bischöfe von 1787 bis 1819", p. 199; „Die katholischen Hochschulen in China", p. 218; „Der Unterhalt der Christengemeinde in China", p. 273.

Neuzeitliche Missionsprobleme wie Islam, Ostkirche, missionarische Anpassung, Mission und Kolonien wurden in größeren Abhandlungen und kritischen Buchbesprechungen behandelt, so „Katholiken und Mohammedaner", p. 16; „Die religiöse Lage in Iran im Wandel der Zeiten", p. 157; „Die geistliche Volksdichtung", p. 91; „Das morgenländische Mönchtum", p. 184; „Ut omnes unum sint", p. 287. — Dem einheimischen Klerus sind der Bedeutung des Problemes entsprechend eine Reihe von Artikeln gewidmet: „Der einheimische Klerus in Afrika", p. 25; „Fortschritt der einheimischen Missionshierarchie unter Pius XII.", p. 63; „Instruktionen der Propaganda-Kongregation für die Auswahl einheimischer Missionsordinarien", p. 133; „Beratungen der Propaganda-Kongregation über die Weihe chinesischer Bischöfe von 1787 bis 1819", p. 199; „Seminarien und Seminaristen auf den Philippinen 1939/40", p. 272. Ebenso der Anpassung auf dem Gebiete der Kunst: „Le origine dell'arte cristiana cinese (1583—1640)", p. 82; „Monumenta Nipponica. Studies on Japanese Culture, Past and Present", p. 83; „Europäische oder einheimische Kirchenmusik in den Missionen", p. 233; „Neue christliche Malerei in Japan", p. 282. Zur Frage Mission und Kolonie sei hingewiesen auf die Beiträge: „Die volksdeutschen missionarischen Arbeitskräfte in den alten deutschen Kolonien", p. 65; „Das deutsche Missionswerk der Gegenwart im Lichte des Völkerrechtes", p. 128; „Koloniale Gestaltung", p. 190.

Wertvolle Auseinandersetzungen von grundsätzlicher Bedeutung finden ihren Platz in Beiträgen wie die folgenden: „Ein Programm zur theologischen Begründung der Mission", p. 1; „Von der Macht des Heidentums einst und jetzt", p. 33; „Der Dienst der Frau in den Religionen und Kirchen", p. 86; „Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung", p. 90; „Verkündigung und vorchristliches Erbgut", p. 92; „Die Nation vor Gott", p. 96; „Die Errichtung des Gottesreiches als leitende Missionsidee", p. 97; „Das deutsche Missionswerk der Gegenwart im Lichte des Völkerrechtes", p. 128; „Gottesoffenbarung in Heidentum und Christentum", p. 181; „Menschensorge für Gottesreich", p. 193; „De procuranda salute omnium gentium", p. 279.

Der Arbeiter an der Missionsfront wird in weiteren Abhandlungen und Besprechungen gedacht. Wir erwähnten bereits den Beitrag J. Peters „Die volksdeutschen missionarischen Arbeitskräfte in den alten deutschen Kolonien", p. 65. Drei Radioansprachen über die Spezialisten des schwarzen Kontinentes, Missionare vom Heiligen Geist, Afrikanische Missionare, Weiße Väter, werden in Erinnerung gerufen und würdigen die Verdienste jener apostolischen Männer. p. 190. Ein besonderer Platz ist dem Wirken der Väter der Gesellschaft Jesu eingeräumt. War doch für sie das 400jährige Ordensjubiläum, 27. September 1940, zu gleicher Zeit das 400jährige Jubiläum ihrer Missionstätigkeit. Über Wirken und Geist orientieren „Gründung der neuen Jesuitenmission durch General P. Joh. Phil. Roothaan", p. 78; „Die Briefe des Francisco de Xavier", p. 87; „Schlesische, mährische und böhmische Jesuiten in den Heidenmissionen", p. 88; „Werden und Wachsen des ignatianischen Missionswillens", p. 109; „Deus semper maior", p. 192; „Kirche im Wachsen, Vierhundert Jahre Jesuitenmission", p. 281.

Neben den Arbeitern an der Missionsfront hält die Zeitschrift ihre Leser auf dem laufenden über die Arbeit in der Etappe: „De Priestermissiebond", p. 84, und „Exspectatio gentium", p. 93, ein Bericht über die XIII. Semaine de Missiologie de Louvain 1935.

Die Missionare selbst werden ohne Zweifel mit Dank die Hinweise methodischer Art entgegennehmen für Beiträge oder Vorarbeiten, die sie auf Gebieten der Sprachwissenschaft, der Ethnographie, der Archäologie und der Bibliographie zu liefern in der Lage sind. Sprachwissenschaftlich interessieren: „Zwei Eingeborenen-Sprachen Ostkanadas unter dem Einfluß der Mission", p. 56; „Kritische Bemerkungen zu B. Kromers Abhandlung: Die Urbildkreise der Sprache", p. 71; „De Bakongo", p. 279. Ethnographisch, die mustergültigen Beobachtungen von P. Paul Konrad über die Bhils, p. 95; ferner Zdenko Vinskis „Die südslavische Großfamilie in ihrer Beziehung zum asiatischen Raum", p. 277. Archäologisch, die fleißige Arbeit von Serner Arvid „On »Dyss« Burial and Beliefs about the Dead during the Stone Age with special regard to South Scandinavia", p. 189. Bibliographisch finden sie in der Besprechung der Bibliotheca Missionum, p. 186, es liegt der X. Band vor, sowie in „Proeve eener Bibliographie van de Missionarissen van Scheut", p. 83, erstklassige Vorbilder für diese Art von Arbeiten, „wie man sie jedem Orden und jeder Missionsgesellschaft wünschen möchte."

Ihrem Titel entsprechend bringt die Viermonatsschrift des Münsterschen Instituts neben missionswissenschaftlichen auch eigentlich religionswissenschaftliche Abhandlungen und Besprechungen. Meist stehen sie in enger Verbindung mit den Problemen der Missionswissenschaft, immerhin sind sie geeignet, darüber neue Einblicke zu gewähren und neue Zusammenhänge zu erschließen. So die Abhandlungen und Besprechungen über „Katholiken und Mohammedaner", p. 16; „Die biblischen Donnersöhne", p. 68; „Leben und Mysterien", p. 90; „Der kritische Gottesbeweis", p. 91; „Der Begriff der Sünde bei Philo von Alexandrien", p. 94; „Pantheisme en Monisme in de Javansche Soeloek-Litteratuur", p. 95; „Die Christusbotschaft und die Religionen", p. 181; „Christliche Philosophie", p. 181; „Christentum als Neuheitserlebnis", p. 183; „Platonismus und Prophetismus", p. 185; „Neutestamentliche Untersuchungen", p. 188; „Die Zwölfapostellehre — Kirchenväter und Laien. — Über die Reunion der Kirchen" aus der Sammlung „Zeugen des Wortes", p. 281; „Des heiligen Bischofs Cyrill von Jerusalem Reden der Einweihung", p. 287.

Daß auch Veröffentlichungen aus nichtkatholischem Lager herangezogen und gewürdigt werden, „Verkündigung und vorchristliches Erbgut", p. 92; „Die Nation vor Gott", p. 96; „Zum Gespräch zwischen den Konfessionen", p. 278; „Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum", p. 283, trägt nicht nur zu gegenseitigem Verstehen und Wertschätzen bei, sondern bietet auch auf dem Gebiete der Missionierung manche Anregungen aus der Erfahrung der nicht selten geradezu vorbildlichen Arbeit unserer getrennten Glaubensbrüder.

Manches wäre noch aus dem vorliegenden 3. Jahrgang der Zeitschrift hervorzuheben. Was aus dem reichen Inhalt erwähnt wurde, möge genügen. Die Zeitschrift mit Worten zu loben und zu empfehlen erübrigt sich, durch ihren Inhalt lobt und empfiehlt sie sich selbst. Wohl aber gebührt den Herausgebern Herrn Prof. Dr. Max Bierbaum und Herrn Prof. Dr. Steffes ein aufrichtiges Wort des Dankes, das wir ausdehnen möchten auf den Stab ihrer deutschen und ausländischen Mitarbeiter, unter ihnen Namen von bestem Klang, für die gediegene, vornehme, wissenschaftliche Zeitschrift, die sie der deutschen katholischen Missions- und Religionswissenschaft geschaffen haben. Unsere besten Wünsche begleiten ihre Arbeit in das vierte Jahr der Viermonatsschrift des Münsterschen Instituts für missionswissenschaftliche Forschung.

P. W. Stienen, Köln.

Dritter Teil

Berichte

Palästina im Jahre 1940

Von Dr. Valmar Cramer

Das Jahr 1940 ist auch für Palästina zu einem Kriegsjahr geworden. Die rsten Monate des Jahres waren angefüllt mit britischen Kriegsvor- ereitungen zur Einbeziehung des Heiligen Landes in die Verteidigungs- one des Suezkanals und zur Sicherung der Ölzufuhr aus dem Irak sowie ur Beherrschung des Landweges zum persischen Golf und Indien. So urde Palästina im Frühjahr und Frühsommer neben Ägypten zum auptheerlager der Empiretruppen. Nach dem Eintritt Italiens in den eng- schen Krieg an der Seite Deutschlands trat das Unvermeidliche ein: Die efestigte Küstenzone wurde zum Kriegsschauplatz durch die italienischen uftangriffe auf Haifa und Tel Aviv. Die britische Kriegspolitik sah sich dessen vor eine doppelte Aufgabe gestellt: einmal ging es darum, die eitweilig erlahmende Aufstandsbewegung der Palästinaaraber vollends u unterdrücken, zum andern den Versuch zu unternehmen, sowohl die elbständigen, d. h. die unabhänigigen arabischen Staaten, als auch die nter britisch-französischem Mandat verwalteten arabischen Länder den nglischen Kriegsinteressen dienstbar zu machen und sie wenn möglich um aktiven Eingreifen an der Seite Englands und Frankreichs zu ewegen. Die Erfahrungen, die die arabischen Völker seit dem Weltkriege it der ständigen Unterdrückung ihrer nationalen Hoffnungen und Wünsche urch England und Frankreich gemacht hatten, veranlaßten sie aber zu orsichtiger Zurückhaltung, und die schweren Niederlagen der beiden erbündeten auf den Schlachtfeldern Westeuropas sowie der Zusammen- ruch Frankreichs, weckten im Gegenteil erneute Hoffnungen der Araber uf die Befreiung vom Joch der beiden verhaßten Kolonialmächte. In bezug uf Palästina schlug der Versuch, die einheimische Bevölkerung durch as Landkaufverbot für England günstig zu stimmen, fehl; die anfänglichen chlappen der Engländer in Nord- und Ostafrika und die Schwächung rankreichs in Syrien, ermutigten die nationalarabische Bewegung alästinas, so daß der Scheinruhe in der ersten Jahreshälfte wiederum ein ufflackern der Aufstandsbewegung folgte. Irgendein entscheidendes reignis in der inneren oder äußeren Lage des Heiligen Landes brachte as Jahr 1940 nicht. Die Verhältnisse lagen am Ende des Jahres so ungeklärt ie am Anfang. Auch die Haltung der arabischen Nachbarstaaten erfuhr eine wesentlichen Veränderungen, nicht zuletzt, weil die militärische ntscheidung im Orient, bei der es um die Brechung der Vormachtstellung nglands im Mittelmeer und um seine Beherrschung des Land- und See- eges nach Indien geht, noch nicht gefallen ist.

Wenn man die Entwicklung der politischen und völkischen Daseinsbedingungen Palästinas im abgelaufenen Jahre rückschauend verfolgt, so muß man sich dieser Tatsache bewußt sein. Das kommende politische Schicksal Palästinas hängt von dieser Entscheidung ab, die mit uns alle Araber von Marokko bis zum Persischen Golf, vom Libanon bis Hadramaut, durch den Sieg der Achsenmächte erwarten. Die Zusammenstellung und Erläuterung der Ereignisse in Palästina und ihres Ablaufs wird dem gewissenhaften Chronisten erschwert durch den Mangel an ausreichendem Nachrichtenstoff und Quellenmaterial, da die britische Zensur in Palästina nur spärliche Tatsachenmeldungen durchließ, die britische Presse selbst nur einseitig gefärbte Betrachtungen und Stimmungsbilder brachte, und die Nachrichtenübermittlung neutraler Beobachter und Gewährsmänner nach dem Eintritt Italiens in den Krieg fast völlig unterbunden wurde. Immerhin läßt sich das Bild der Entwicklung in den wesentlichsten Zügen zeichnen. In Kriegszeiten muß man sich damit begnügen; Korrekturen und Ergänzungen müssen einer späteren Zeit vorbehalten bleiben.

1. Palästina und die nahöstlichen Kriegsvorbereitungen Englands

Palästina als britisches Heerlager

Ägypten und Palästina bilden den Drehpunkt der großen Empirelinien nach Indien—Australien und nach Südafrika. Die Verbindung nach Südafrika wird in der Flanke und in Ostafrika bedroht durch das italienische Imperium; der Landweg nach Indien führt durch den nordarabischen Raum, dessen Bevölkerung von wachsender Feindseligkeit gegen England und, was Syrien betrifft, auch gegen Frankreich erfüllt ist. Es war daher klar, daß England und Frankreich besonders an den Drehpunkten ihrer wichtigen Verbindungsstraßen ihre militärische Macht ausbauen mußten, um gegen jede Möglichkeit gesichert zu sein und darüber hinaus zu aktiver Verwendung der dort anzusammelnden Streitkräfte und Machtmittel in der Lage zu sein. Die Bündnis- und Freundschaftsverträge mit Ägypten und Irak wurden nach Norden hin verstärkt durch das am 19. Oktober 1939 in Ankara abgeschlossene Militärbündnis mit der Türkei. Damals tauchten schon in Ankara bei den Besprechungen mit dem türkischen Generalstab die beiden Oberbefehlshaber der verbündeten englisch-französischen Orientarmee, General Wavell und General Weygand, auf. Weygand sammelte in Syrien eine ebenso buntscheckige Kolonialarmee wie Wavell in Ägypten und Palästina. Palästina wurde neben dem unteren Niltal und der Suezkanalzone das Hauptheerlager der Empiretruppen. In den ersten Wochen des Jahres 1940 brachten die Briten starke Truppenkontingente aus Australien und Neuseeland nach Palästina. Im Mai folgte ein weiterer starker Nachschub australischer Truppen ins Heilige Land. Die Australier sollen sich sehr übel im Heiligen Lande betragen haben. Sie schlugen sich mit ihren englischen Kameraden blutig und fielen über die arabische Bevölkerung her, sobald sie glaubten, in den arabischen Kaufläden nicht auf ihre Rechnung gekommen zu sein. Wie es heißt, schlossen arabische Händler ihre Läden in den Bazaren,

sobald sich Australier blicken ließen, da sie ihr Eigentum nicht sicher glaubten. In einem arabischen Dorf zwischen Jerusalem und Jaffa suchten sich zwei australische Soldaten arabischer Frauen zu bemächtigen, wodurch es zu einer schweren Auseinandersetzung mit den Einheimischen kam. Die Australier schossen drei Araber nieder. Das britische Militärgericht verurteilte die Übeltäter zur Beruhigung der Bevölkerung zwar zum Tode, aber über die Vollstreckung des Urteils ist nichts bekannt geworden. Das Benehmen und die Gewalttätigkeiten der Soldateska steigerte begreiflicherweise den Haß der Bevölkerung gegen alles Britische. Da ist es nur natürlich, daß das groß angelegte Manöver der Engländer zur Anwerbung von Arabern mit einem völligen Fiasko endete. Ganze 392 Palästinaaraber ließen sich zum Dienst in der britischen Armee anwerben. Ein sprechendes Zeugnis für die Stimmung in der arabischen Welt!

Britischer Druck auf Nahost

Vom 9. bis 11. Februar führten Weygand und Wavell in Kairo eingehende Besprechungen über ihre militärischen Pläne. Auch Mister Eden, damals noch Dominionminister, war zugegen und nahm auf seiner Rundreise nach Ankara—Athen auch kurzen Aufenthalt in Jerusalem (15. Februar). Wenige Tage später hielt General Wavell in Palästina eine große Truppenbesichtigung ab, während Weygand von seinem Hauptquartier in Beirut aus seine Armee in Syrien weiter organisierte. Es wurde damals viel über den Zweck und die Stärke der britisch-französischen Orientarmee in der Presse des Auslandes orakelt. Einmal hieß es, die vereinigte Armee sei zu einem Vorstoß in den Südosten Europas bestimmt; eine andere Version besagte, sie solle im Verein mit starken türkischen Kräften einen Angriff auf die russische Ölbasis im Kaukasus unternehmen, um einem angeblichen vereinigten deutsch-russischen Vorstoß in Richtung auf das Ölzentrum des Irak zuvorzukommen. Alle diese Presseerörterungen dienten aber offensichtlich nur dem Zweck, die Türkei und die angrenzenden arabischen Länder zu einer aktiven Teilnahme am Kriege zu bewegen und der englisch-französischen Flotte die Herrschaft im östlichen Mittelmeer zu sichern und ihr Vordringen ins Schwarze Meer zu ermöglichen. Das Ziel der britischen Diplomatie war darauf gerichtet, die Vertragsmächte des Nichtangriffs- und Konsultativpaktes von Saadabad (1938), Türkei, Irak, Iran und Afghanistan, zu einem Militärbündnis zu veranlassen, in das auch der Herrscher von Arabien, Ibn Saud, einbezogen werden sollte. Aber diese Bemühungen scheiterten an dem Widerstande dieser Mächte, die keine Lust verspürten, ihre nationalen Interessen völlig England zu opfern. Iran, Afghanistan und Ibn Saud versicherten, daß sie im gegenwärtigen Krieg unter allen Umständen neutral bleiben wollten. Auf die Türkei machten deutliche russische Warnungen Eindruck. Im Irak mußte die englandfreundliche Regierung unter dem Druck der Volksstimmung abtreten, und die mächtige Opposition der Wafdpartei in Ägypten veranlaßte den König und seine Minister zu weitgehender Zurückhaltung, so daß die Spannung zwischen dem ägyptischen Volk und dem britischen Militär immer mehr wuchs. Ägypten hatte unter

den Kriegsvorbereitungen der Engländer besonders stark zu leiden. Die Briten schalteten und walteten in den Ländern am Nil wie die Herren. Ganze Landstriche an der libyschen Grenze und in Unterägypten wurden evakuiert, und schließlich sogar die ägyptische Armee entwaffnet.

Neue britische Taktik

Ungeachtet der Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen, die islamischen Staaten des Vorderen Orients vom Bosporus bis Hadramaut und vom Hindukusch bis zum Persischen Golf den englischen Interessen dienstbar zu machen, setzten die Briten ihr Ringen um die Seele der Araber fort, und zwar nach zwei Richtungen hin: um Ibn Saud und um die Araber der syrisch-palästinensischen Mandatsgebiete, indem sie nun ihre bisherige Politik des divide et impera änderten und eine Zusammenarbeit und Zusammenfassung der arabischen Völker in die Wege zu leiten suchten. Mitte April reiste der englandfreundliche irakische Außenminister, Nuri Seid Pascha, nach El-Riad, um Ibn Saud umzustimmen und ihn für ein Zusammengehen mit England zu bewegen. Welche Versprechungen dem Wüstenkönig dabei gemacht wurden, weiß freilich niemand, aber es soll bei dieser Begegnung auch wieder die arabische Königsfrage aufgerollt worden sein. Die Engländer wünschten die Zusammenfassung Syriens, Transjordaniens und Palästinas zu einem arabischen Königreich unter dem ihnen ergebenen Emir Abdullah von Transjordanien, während Nuri Seid auch die Kandidatur des fünfjährigen Königs Feisal II. von Irak, eines Großneffen Abdullahs, propagiert haben soll. Die britischen Königsmacher trachteten also danach, die Selbständigkeitswünsche der von ihnen und den Franzosen beherrschten Araber scheinbar zu erfüllen, um sie auf diese Weise zu ködern. Ein solcher Plan bedeutete zwar in gewissem Sinne eine Erfüllung der national-arabischen Wünsche, er muß aber naturnotwendig auf den Gegensatz zwischen dem Hause der Haschimiden, dem Abdullah und Feisal II. entstammen, und dem Wahabitenkönig stoßen, der selbst Ansprüche auf das Königreich Palästina-Transjordanien für seinen Sohn erhebt. Für die Stellungnahme Ibn Sauds spielt aber noch ein höherer Gesichtspunkt als sein dynastisches Interesse eine Rolle. Er ist der Hüter der heiligen Stätten des Islam in Mekka und Medina, die allen Anhängern Mohammeds zugänglich bleiben müssen. Würde sich Ibn Saud in irgendeine Mächtekonstellation, also in ein Bündnis mit England einlassen, so würde er sich damit in einen nationalen und politischen Gegensatz zu andern islamischen Ländern stellen. Die Betonung der gemeinsamen islamischen und arabischen Interessen gegenüber der britischen Bevormundung scheint aber gerade im Februar 1940 bei Gelegenheit der Pilgerfahrt nach Mekka bei der Zusammenkunft arabischer und muselmannischer Führerpersönlichkeiten zum Ausdruck gekommen zu sein, so daß auch die Gemeinsamkeit islamischen Denkens den klugen König der Araber vor einer einseitigen Stellungnahme oder einem Eingehen auf die Königsprojekte der Engländer abgehalten hat. Jedenfalls endeten auch diese Versuche mit der eindeutigen Neutralitätserklärung Ibn Sauds, der darüber hinaus klar aussprach, daß die heiligen Städte des Islams wie bisher unabhängig und frei bleiben müssen.

Das Landkaufverbot

Die geänderte britische Taktik der geheuchelten Araberfreundlichkeit ührte auch auf dem umstrittenen Gebiet des Palästinamandats zu einer ezeichnenden Maßnahme. Am 28. Februar erließ der Oberkommissar ir Mac Michael auf Grund der ihm im Mai 1939 vom britischen Parlament bertragenen Vollmachten eine Verordnung über den Landankauf er Juden in Palästina. Nach der Verordnung wird Palästina in bestimmte onen aufgeteilt und der Landverkauf auf Grund des autoritären engschen Palästinaplanes so geregelt, daß in gewissen Landesteilen erkäufe von Grund und Boden aus palästinisch-arabischer Hand entreder ganz unterbunden oder von Bedingungen abhängig gemacht wird, ir die das angebliche „gemeinsame arabisch-jüdische Interesse" maßebend sein soll. Genau besehen, ist diese Verordnung nichts anderes s ein Ersatz für den Teilungsplan des Lord Peel; denn ie Verordnung greift bei der Abgrenzung der Gebiete auf jenen geschei:rten Plan zurück. Ein unbeschränkter Landverkauf an Juden soll in ukunft nur noch in den Städten, in dem Industriebezirk von Haifa und in er Küstenzone (von Haifa bis Bantura), die seinerzeit für den jüdischen taat vorgesehen war, möglich sein, Nordostgaliläa ist in dieses Gebiet ngeschlossen. Nördlich von Jerusalem und in gewissen übervölkerten andstrichen im Süden (ungefähr dem seinerzeit geplanten Araberstaat ntsprechend) darf Land nur noch an Araber verkauft werden. In dem estgebiet, das nach dem Teilungsplan sogenanntes „ewiges Mandat" eiben sollte (Jerusalem, Bethlehem und Umgebung usw.), ist der Landerkauf unter Kontrolle gestellt mit dem Ziele, den Übergang arabischen andes in jüdische Hände zu verhindern.

Die unmittelbare Veranlassung zu dem Erlaß dieser Verordnung irften Unruhen gewesen sein, die infolge eines umfangreichen jüdischen odenkaufs im Süden des Landes ausgebrochen waren. Es handelt sich n ein Gebiet mit Ölvorkommen, an dem Juden und Engländer gleichäßig interessiert sind. Die ansässigen Araber sollten ihre bisherigen ohnstätten verlassen und nach andern Landesteilen umgesiedelt werden. e weigerten sich jedoch, und es kam zu Unruhen, die mit Hilfe der olonialtruppen notdürftig unterdrückt wurden. Mitglieder der Mandatsommission des entschlafenen Völkerbundes sollen die britische Regierung n darauf aufmerksam gemacht haben, daß sich die Lage in Palästina rch die vielen landlosen Araber dauernd verschlechtere. Die vorsehenen Umsiedlungen wurden einstweilen hinausgeschoben und dann s Landkaufverbot als Beruhigungsmittel verabreicht. Ihr Ziel, das and zu befrieden, kann aber auch diese Verordnung nicht erreichen, nn der jetzt festgesetzte Landkaufstop garantiert den Juden nicht nur e bisher erworbenen mehr als 50 000 Hektar palästinischen Bodens, er läßt sie auch im Besitz der fruchtbarsten Landesteile und ermöglicht nen darüber hinaus den restlichen Ankauf fruchtbaren Bodens in der üstenzone und im Norden des Landes. Freilich wird eine weitere allzu oße Ansiedlung von Juden in der Landwirtschaft durch die neue Verdnung verhindert und der Zuzug der Juden in die Städte abgelenkt. Die

ölfündigen Gebiete konnten sich die Juden aber noch schnell vor Toresschluß sichern. Die Araber dagegen sind im wesentlichen von jetzt ab auf den armen und karstreichen Boden der gebirgigen Landesteile angewiesen.

Spektakel im Unterhaus

Das Landkaufverbot wurde von der Regierung auch dem britischen Parlament am Verkündigungstage zur Genehmigung vorgelegt. Als der Kolonialminister Malcolm MacDonald die neue Verordnung und die Schwenkung der Kabinettspolitik bekanntgab, kam es zu lebhaften Szenen, und eine Anzahl von Abgeordneten rief der Regierung zu: „Schämt euch!" Nicht nur judenfreundliche Abgeordnete der arbeiterparteilichen Opposition, sondern auch Konservative, wie der frühere Kolonialminister Amery, wetterten gegen die Verordnung, die die Regierung ohne vorherige Zustimmung der Mandatskommission des Völkerbundes erlassen habe. Die Arbeiterpartei brachte einen Gegenantrag ein, der am 6. März zur Debatte und Abstimmung stand. Bei dieser zweiten Verhandlung im Parlament offenbarte sich sowohl der Einfluß des Judentums, als auch die Hinterhältigkeit der britischen Politik gegenüber den Arabern. Der Labourabgeordnete Noel Baker beschuldigte die Regierung der Absicht, Palästina judenrein (!) zu machen. Im Weltkriege habe England den Juden Palästina versprochen, weil es die britische Kriegsunterstützung gebraucht habe; jetzt, wo England glaube der Juden weniger zu bedürfen, breche es seine Verpflichtungen. Dieser Treubruch bringe das moralische Ansehen Englands in der neutralen Welt um seinen Kredit. Nicht weniger scharf griff der liberale Führer Sir Archibald Sinclair (inzwischen im Ministersessel des Luftfahrtministeriums gelandet) die Regierung an, indem er sie des Treubruchs gegen das Parlament beschuldigte und ihr vorwarf, der Sache, für die das englische Volk in den Krieg gezogen sei, eine schwere Niederlage zugefügt zu haben.

MacDonald sah sich in einiger Verlegenheit zunächst zu gewissen Abschwächungs- und Beschönigungsphrasen genötigt. Er führte eine Reihe von technischen Gründen an, die das Landverkaufsverbot veranlaßt hätten, und ließ durchblicken, daß man es nicht so genau nach dem Buchstaben handhaben werde. Außerdem hätten die Juden genug damit zu tun, das bereits erworbene Land zu entwickeln. Dann aber ließ er die britische Katze aus dem Sack. Der Regierung seien in den letzten Wochen aus dem Heiligen Lande düstere Warnungen zugegangen, daß die Ruhe unter den Arabern nur schwer aufrechterhalten werden könne. England müsse aber in der Lage sein, seine Truppen aus Palästina zurückziehen zu können, um den Krieg gegen Deutschland mit ganzer Kraft zu führen, und dazu brauche es die Ruhe und die Freundschaft der arabischen Welt. Wenn England jetzt das Vertrauen der Araber enttäusche, könnte es zu einem völligen Stimmungsumschwung kommen, und arabische Unruhen in Palästina würden dann ein Echo in Transjordanien, Iran, Saudi-Arabien, Ägypten und Indien wecken. Das Gesetz des Krieges habe ihr diese Notmaßnahme aufgezwungen und sie genötigt, einige der Wünsche der Araber anzuerkennen. Damit gab MacDonald zu, daß England wieder seine

lte Weltkriegstaktik zur Anwendung brachte, immer demjenigen etwas der das meiste zu versprechen, den es gerade am notwendigsten braucht. Gegenüber den Vorwürfen, daß die Jerusalemer Verfügungen über den Landankauf dem Völkerbund nur zur Kenntnis zugeleitet worden seien, nd die Regierung sich über den Einspruch des Genfer Mandatsausschusses inweggesetzt habe, verteidigte sich MacDonald mit dem Hinweis, daß die eikle Sachlage eine Hinausschiebung des Erlasses nicht geduldet habe. Die Verordnung sei beim Völkerbund in Genf aufgelegt worden, weil ja England selbst diesem Gremium das Mitbestimmungsrecht über das Schicksal des Palästinamandats zugestanden habe und damit die Verordnung in einer Ratssitzung besprochen werden könne, falls einer der Beteiligten dies wünsche. Der schlaue Brite wußte genau, daß der Genfer Bund der Nationen längst in Agonie liegt und jeder Handlung unfähig ist. Statt bei der Genfer Liga gab es aber um so mehr

Revolte bei den Juden,

achdem der Gegenantrag der Arbeiterpartei im Unterhaus am 6. März nit 292 gegen 129 Stimmen abgelehnt worden war. Die Jewish Agency eröffentlichte eine verbitterte Protesterklärung, in der sie behauptete, ie neue Regelung des Landankaufs habe die Bestimmungen des Palästinaandats zu einer Farce gemacht. In allen Erdteilen, namentlich aber in JSA., veranstaltete das Judentum zahllose Protestkundgebungen. Dort waren die Juden besonders erbost, weil nicht lange vorher noch der etzige britische Informationsminister Duff Cooper bei einer großen Rede or amerikanischen Juden einen einseitig und eindeutig projüdischen Kurs er britischen Regierung in Aussicht gestellt und den Arabern den Hinauswurf aus Palästina angekündigt hatte, wenn sie nicht freiwillig das Land äumten. Unter Führung der berüchtigten New Yorker Rabbiner Wise nd Goldman wurden Protesttelegramme an die britische Botschaft in Washington und unmittelbar nach London gesandt. Sie erklärten, daß das Verbot den Glauben des amerikanischen Judentums an die Sache der Alliierten untergrabe. Der „Zionistenverband amerikanischer Freunde eines üdischen Palästina" forderte sogar zur Nichtbeachtung und Sabotage des Landkaufverbots auf. Der amerikanische jüdische Nationalfonds überwies nverzüglich 250 000 Dollars nach Palästina zum Landankauf, um seinem rotest klingenden Ausdruck zu geben.

In Palästina selbst veranstaltete der Waad Leumi, der jüdische Nationalrat, einen nationalen Trauertag und drohte dem Oberkommissar, die verletzten Rechte der Juden beim Haager Schiedsgericht vorbringen zu wollen. Die tüchtigen Vertreter des Waad Leumi konnten nicht ahnen, daß einige Wochen später schon die Hakenkreuzflagge über em Haager Schiedsgerichtspalast wehte, der schon so manches Intrigenspiel des internationalen Judentums in seinen Mauern erlebt hatte. Im Anschluß an den jüdischen Trauertag kam es in fast allen jüdischen Siedlungen und den großen Städten zu Kundgebungen und Ausschreitungen. Während Militär und Polizei in Jerusalem schnell wieder Herr der Lage wurden, nahmen die Demonstrationen in Haifa und vor allem in Tel Aviv ernsteren Charakter an. In Haifa suchte die Menge

vergeblich das Gerichtsgebäude zu stürmen und in Brand zu setzen. In Tel Aviv soll die Zahl der Kundgeber nach Angabe des Londoner Daily Herald 18 000 betragen haben. Als die Zusammenrottungen der Menge und die Beschimpfungen der Polizei nicht aufhörten, mußte berittene Polizei und australische Reiterei eingesetzt werden. Sie wurden von aufgehetzten Massen mit Steinen beworfen und mußten von ihren Schußwaffen Gebrauch machen. Es dauerte zwei Tage, ehe die Straßen, in denen man auch Barrikaden errichtet hatte, gesäubert waren. Nach dem genannten englischen Arbeiterblatt sollen 150 Kundgeber und 20 Polizeibeamte verletzt worden sein. Nach Meldungen aus italienischer Quelle ist die Anzahl der durch die Knüppelhiebe der Polizei Verletzten und in den Krankenhäusern behandelten Demonstranten und Soldaten weit höher gewesen. Etwa 2000 Juden wurden in Tel Aviv verhaftet. Nach Niederwerfung der Judenrevolte wurde über Tel Aviv ein fünftägiger Belagerungszustand nebst andern Strafen verhängt und von den Verhafteten später eine Anzahl Rädelsführer vom Gericht abgeurteilt. Doch waren die Urteile wesentlich milder, als man sie in gleichen Fällen gegen Araber aussprach. Die jüdischen Übeltäter von Anfang März erhielten nur vier bis sechs Monate Gefängnis. Immerhin hatten sie bei dem Einschreiten der Polizei auch einmal das rücksichtslose Vorgehen der Briten gegen alle diejenigen, die sich Albions Willen und Macht entgegenstemmen, am eigenen Leibe gespürt. Genutzt hat der jüdische Aufruhr nichts; das Verbot der Veräußerung arabischen Landes blieb bestehen, denn Großbritannien glaubt es einstweilen als wirksames Mittel zur Einlullung der Araber gebrauchen zu können. Kein geringerer als der bekannte jüdische Zeitungslord Beaverbrook erläuterte zur Beschwichtigung seiner aufgeregten Rassegenossen im Daily Expreß vom 11 März den

Sinn der Landkaufverordnung,

indem er schrieb: „Die Juden haben eine große und gefestigte Zuneigung zu den Engländern und die Engländer zu den Juden. So ist es immer gewesen, und deshalb sind die Juden auch seit zahllosen Geschlechtern mit den Engländern verbunden. Diese Tatsache erläutert auch unsere gegenwärtige Politik in Palästina. Sie muß heute im Kriege araberfreundlich sein. Aber die Juden wissen genau so wie wir (Engländer), daß der Krieg eines Tages wieder zu Ende sein wird. Dann wird unsere Freundlichkeit gegenüber den Arabern sofort aufhören."

Auch die Londoner Times erörterte gelegentlich der Unterhausdebatte die scheinbar araberfreundliche Politik der Regierung, indem sie die Landankaufverordnung in Beziehung zu den im arabischen Raum zu verfolgenden Zielen setzten. In ihrem offenbar amtlich beeinflußten Artikel unterbreiteten sie der Öffentlichkeit den Vorschlag einer föderativen Zusammenfassung Palästinas, Transjordaniens und Syriens und beleuchteten damit die schon oben gekennzeichneten diplomatischen Verhandlungen mit den arabischen Ländern im Frühjahr und Sommer des Jahres 1940. Es heißt da u. a. (lt. Frankf. Ztg. v. 8. März 1940): „Ob die Verordnung die Mandatsbestimmungen verletzt oder nicht, ist eine Frage, die noch in Genf be-

handelt werden muß; aber die Juristen können nicht das letzte Wort beanspruchen. Das Mandat wird jedenfalls in kurzer Zeit revidiert werden müssen; es ist Sache der Regierung, eine Lösung des Verfassungsproblems auszuarbeiten, die der Völkerbund annehmen kann und die den streitenden Völkern Frieden bringt. Sie hat Demarkationslinien gezogen, die das Land sozusagen in eine Sphäre jüdischen und eine arabischen Übergewichts teilen. Wozu wollen diese Sphären entwickelt werden? Nicht, das ist entschieden, zu souveränen Staaten. Aber sie können kaum für lange Zeit Gebiete bleiben, in denen verschiedene Rassen und Religionen bei formal gleicher Staatsbürgerschaft verschiedene Rechte haben. Es bleibt nur der Weg vorwärts zu einer föderativen Verfassung. Es ist der Sinn einer Föderation, den Untertan für eine Beschränkung der staatlichen Souveränität durch eine Ausdehnung seiner Staatsbürgerrechte auf ein größeres Gebiet zu entschädigen. Je größer das Gebiet ist, in dem ein föderatives System am östlichen Rande des Mittelmeeres eingerichtet werden kann, desto weniger würden die verschiedenen Rassen einschließlich der Juden beengt sein. Es ist gewiß der Erwägung wert, ob die enge Zusammenarbeit zwischen England und Frankreich, die beide über große Reiche gebieten, nicht in sehr wertvoller Weise in ihren Kolonial- und Mandatsgebieten ausgebaut werden könnte. Syrien, Palästina und Transjordanien sind durch die Geographie, Geschichte und gemeinsames Interesse in natürlicher Weise verbunden; ihre schwierigen Probleme, weitgehende Ergebnisse ihrer engen provinziellen Begrenzung, würden wohl ein hoffnungsvolleres Aussehen in der weiteren Atmosphäre der Zusammenarbeit gewinnen." Diese Ausführungen des Londoner Blattes geben einen deutlichen Fingerzeig, wohin die Empirepolitik im Frühjahr 1940 steuerte. Es ist ein ausgeklügeltes System, nicht nur die noch unter Mandatsherrschaft stehenden Araber, sondern auch die bereits aus dem Mandatsverhältnis ausgeschiedenen arabischen Länder einschließlich des französischen Syrien enger an die englischen Interessen zu binden und den Juden im Orient die gewünschte Bewegungsfreiheit zu geben. Freilich, diese Rechnung hatte man ohne den Wirt gemacht. Die deutschen Siege im Westen bereiteten diesem Plan ein jähes Ende durch die Niederlage Frankreichs, das als kolonialer Bundesgenosse des englischen Nutznießers im vorderen Orient ausgeschieden ist.

Das wahre Gesicht der britischen Araberpolitik, die weit davon entfernt ist, die Menschenrechte der angestammten Bevölkerung Palästinas zu achten, lehren die Maßnahmen der Militärdiktatur und ihre Gerichtsurteile gegen die unglücklichen Opfer des arabischen Freiheitskampfes. Anfang Februar wurde bekannt, daß die Mandatsverwaltung 250 000 Pfund für die Errichtung neuer Zwingburgen, genannt Polizeistationen, zur Verfügung gestellt habe. Mit diesem Gelde wurde der Bau von zwölf Polizeiwachen längs der nördlichen Palästinagrenze und in rein arabischen Dörfern in Angriff genommen, um das Polizeinetz, mit dem die Engländer ihr Gewaltregiment im Heiligen Lande führen, zu verstärken und zu verdichten. Die Militärgerichte in Haifa und Jerusalem setzten ihre blutige Arbeit unent-

wegt fort. Bezeichnend ist, daß man neben einer großen Zahl neuer Fälle von Waffenbesitz, Unbotmäßigkeiten usw. auch solche, die länger zurückliegen, verhandelte. Polizeispitzel waren die Helfershelfer zur Ausfindigmachung der tatsächlichen oder vermeintlichen „Friedensbrecher". So wurden in einer Woche im Februar z. B. vom Militärgericht in Jerusalem sechs Araber, die angeklagt waren, im Jahre 1938 einen Notabeln in Lydda getötet zu haben, abgeurteilt. Drei von ihnen erhielten die Todesstrafe, drei je zehn Jahre Zwangsarbeit; ein anderer Araber aus dem Dorfe Lifta erhielt sieben Jahre Zwangsarbeit wegen Waffenbesitzes, obwohl der Verteidiger des von einem Spitzel bezichtigten Angeklagten die Unschuld nachgewiesen haben soll. Mehrere andere Araber standen, ebenfalls von Angebern beschuldigt, unter der gleichen Anklage und erhielten schließlich lebenslängliche Kerkerhaft. In dieser Februarwoche wurden in Jerusalem und Haifa allein neun Todesurteile gefällt und zwei weitere bestätigt. Im März berichtete die Palestine Post, daß vom Militärgericht in Jerusalem im Schnellverfahren innerhalb von fünf Minuten drei Araber wegen Waffenbesitzes abgeurteilt wurden. Einer erhielt 18 Peitschenhiebe, die andern je drei Monate Gefängnis. Im gleichen Monat wurden wiederum acht neue Todesurteile gefällt und zwei Araber zu zehn bzw. sieben Jahren Zwangsarbeit und je 24 Peitschenhieben verurteilt. Die dritte Aprilwoche brachte wiederum fünf Arabern das Todesurteil, anderen längere Freiheitsstrafen. Hierbei trat auch das Strafgericht in Nablus in Tätigkeit. Großes Aufsehen erregte die Verurteilung von sieben jungen Arabern, gegen die am 30. April vom Militärgericht in Haifa die Todesstrafe verhängt wurde. Die Angeklagten waren des Mordes an einem Spitzel beschuldigt, leugneten aber sämtlich die Tat. Fünf von ihnen konnten, wie es heißt, ihr Alibi beweisen, bei zweien war die Schuld nicht nachweisbar. Dennoch wurde der Tod durch Erhängen diktiert. Den ausländischen Pressevertretern wurde bei diesem Gerichtsfall und auch bei mehreren andern ähnlichen Verhandlungen verboten zu berichten. Dennoch verbreitete sich die Nachricht über dieses Bluturteil in Palästina und im ganzen Orient sehr rasch und weckte überall stärkste Erbitterung. Am 11. Mai fällte das Militärgericht in Haifa gegen den Scheich Jachja Mohamed Hawasch aus Birweh bei Nazareth das Todesurteil, weil in seinem Hause ein Jagdgewehr mit Munition gefunden worden war. Einige Tage später verurteilte das gleiche Gericht zwei weitere bekannte Araber ebenfalls zum Tode durch den Strang, und gegen Ende Mai nochmals vier Araber aus Lydda.

Die große Zahl von Todesurteilen in der ersten Jahreshälfte 1940 und die vielen sonstigen Aburteilungen von Arabern, darunter auch Frauen (z. B. eine Mutter von acht Söhnen wegen angeblicher Beziehungen zu den „Rebellen"), lassen nur zwei Schlüsse zu: entweder sahen sich die Engländer in ihrer Stellung in Palästina sehr gefährdet und ihr Prestige nach den Niederlagen in Europa gesunken, daß sie es für notwendig hielten, schon bei dem geringsten arabischen Vergehen mit drakonischer Strenge vorzugehen, um jedes neue Aufflackern der nationalen Freiheitsbewegung im Keime zu ersticken. Oder aber das Land war nicht so ruhig,

wie es die Presse Englands fortwährend hinzustellen suchte, trotzdem MacDonald selbst die zunehmende Unruhe in Palästina von der Tribüne des Parlaments aus zugab. Wir möchten glauben, daß beide Ursachen, die Angst der Briten und das ständige Wiederaufflackern des Palästina-Aufstandes, die Schärfe der Militärjustiz erzeugten. Allerdings scheint man einige Male zur Beruhigung der Bevölkerung auch Strafmilderungen zugestanden zu haben. So wurde die lebenslängliche Zwangsarbeit bei mehreren arabischen Strafgefangenen in eine auf zehn Jahre befristete umgewandelt, und bei einer zehnjährigen mit 24 Peitschenhieben auf sieben Jahre mit 18 Peitschenhieben. Aber auch hier zeigte sich wiederum das zweierlei Maß, das die Engländer in Palästina anwenden. Zehn jüdische Sträflinge wurden ebenfalls begnadigt. Abgesehen von der größeren Zahl der Begnadigten wurden schon die ohnehin niedrigeren Strafmaße wesentlich herabgesetzt, und es ist ja bekannt, daß die Engländer noch nie einen Juden wegen Waffenbesitzes zum Tode verurteilten. Mit solcher Justiz kann sich England natürlich keine Freunde unter den Arabern schaffen, und alle großen Worte und Täuschungsmanöver, wie Landverkaufsverbot und Föderativstaat ziehen nicht. Die Araber denken an die 10 000 gefallenen Kämpfer für die Freiheit ihres Volkes und Landes; sie denken an die mehr als 20 000 Männer ihres Volkes, die von den Briten in 30 Konzentrationslagern Palästinas hinter Stacheldraht festgehalten werden; sie denken an die Tausende von Flüchtigen, die in die Wüste und in die Nachbarländer flohen, um den britischen Schergen zu entgehen. Vor den Augen der Palästinaaraber stehen die grausigen Bilder der niedergebrannten Dörfer und gesprengten Wohnstätten, die schaurigen Ergebnisse britischer Vergeltungs- und Befriedungspolitik; an ihren Augen zieht der lange Zug Tausender von Witwen und Waisen vorüber, deren Ernährer englischen Kugeln zum Opfer fielen oder in den Konzentrationslagern umkamen oder durch britische Militärgerichte den entehrenden Tod am Galgen fanden. Die landlos gewordenen Fellachen, die den Kaufpreis oder die Abfindung längst für die Notdurft des Lebens verzehren mußten, sehen die Hälfte des fruchtbaren palästinischen Bodens in den Händen der Juden; sie sehen das üppige Leben der Juden in den großen Städten des Landes und wissen, daß mit Hilfe und Unterstützung der britischen Mandatsmacht fast eine halbe Million Juden seit dem Weltkriege in Palästina einwanderte. In ihren Zeitungen, von denen nur noch wenige erscheinen dürfen, lesen die Araber die neueste Bevölkerungsstatistik Palästinas vom Frühjahr 1940. Diese Statistik belehrt sie darüber, daß die Juden im Jahre 1917 nur einen Anteil von sieben Prozent an der Bevölkerung Palästinas ausmachten, heute dagegen rund ein Drittel (32 Prozent bei 480 000 Juden auf 1 150 000 Araber).

Die Palästinaaraber wissen, daß die Engländer in 20 Jahren nicht nur einen großen Teil des Bodens, sondern auch der Bodenschätze des Landes den Juden in die Hände gespielt, daß die Juden die Wirtschaft Palästinas in weitem Umfang an sich gerissen haben und wichtige Stellen in der Verwaltung des Landes besetzten. Sie sehen mit nicht weniger Er-

bitterung, daß ihnen alle politischen und staatsbürgerlichen Rechte vorenthalten, ihr Schulwesen und ihre Gesundheitspflege von der Mandatsverwaltung vernachlässigt, dagegen die Juden auf allen Gebieten wirtschaftlicher und sozialer Kultur über große Mittel verfügen und gefördert werden. Die Araber sehen einige tausend Juden von den Engländern bewaffnet und als Polizei- und Hilfstruppen im Kampf gegen die arabischen Volksrechte eingesetzt. Die Palästinaaraber leiden unter dem Druck des britischen Krieges und der ungeheuren Besatzung, sie hungern infolge der Unmöglichkeit, ihr Land geordnet zu bebauen und die Frucht ihrer schweren Arbeit zu ernten. Sie sehen aber nicht nur ihr eigenes trauriges nationales und völkisches Schicksal; sie sehen auch die Pranke des britischen Löwen im Nacken ihrer benachbarten arabischen Brüder Ägyptens, Syriens, Transjordaniens und des Irak. Wie könnten sie da auf das britische Zuckerbrot des Landkaufverbots oder neuer nationaler Versprechungen hereinfallen, die ihnen England zu einer Stunde macht, wo es das Unrecht des Palästinamandats und der Verschacherung des Landes an die Juden fortbestehen läßt und die Peitsche der Unterdrückung weiter schwingt?! Zwar sind die Palästinaaraber nach mehr als vierjährigem Aufstand stark erschöpft, aber noch ist ihre letzte Kraft und Hoffnung nicht geschwunden und der Haß gegen England tiefer in ihre Seele eingewurzelt denn je. Über die

Fortdauer der Unruhen

liegen nur spärliche Nachrichten vor, aber sie zeigen neben den Verhandlungen vor den Militärgerichten, daß immer noch Einzelaktionen von Freischärlern stattgefunden haben. Im Mai fühlten sich die Briten aus Sicherheitsgründen veranlaßt, in verschiedenen Teilen des Landes wiederum Hunderte von Arabern ohne Grund zu verhaften, eine bezeichnende Vorsichtsmaßnahme. Die Auseinandersetzungen zwischen Juden und Arabern müssen sich gegen den Mai hin verschärft haben; denn die britischen Behörden verboten um diese Zeit in Jerusalem den Juden den Zutritt zum Jaffator, zum arabischen Markt und zur Altstadt. Die Wut der Bevölkerung gegen die Juden steigerte auch ein Prozeß vor dem Jerusalemer Militärgericht gegen jüdische Waffenschmuggler. In einer Landwirtschaftsschule nördlich von Tel Aviv waren gegen Ende April zahlreiche Waffen gefunden worden, darunter vier Maschinengewehre, eine größere Menge Gewehre englischer Herkunft, Bomben, Granaten und andere Munition, teilweise amerikanischer Herkunft. Die Waffen waren hauptsächlich in dem Mädchenpensionat der Schule versteckt gewesen. Der jüdische Schulleiter erhielt nur sieben Jahre Gefängnis, andere Mitangeklagte zwischen drei und sieben Jahren. Wären die Waffen bei Arabern gefunden worden, hätte der Prozeß mit einem Dutzend Todesurteile geendet.

Der Widerhall der deutschen Siege

versetzte Palästina im Laufe des Monats Mai in fieberhafte Spannung. Bei den Arabern weckten sie Freude, Begeisterung und neue Hoffnungen, bei den Engländern und Juden erregten sie Panikstimmung und

Spionageangst. Überall wollte man angebliche deutsche und italienische Uniformstücke in arabischen Häusern entdeckt haben. Den Frauen der internierten deutschen Templer holte die Regierung die Rundfunkgeräte weg, und die noch nicht internierten männlichen Deutschen wurden gleich den Waffenfähigen in Gewahrsam genommen. Die mit Stacheldraht eingezäunten Siedlungen kamen unter verschärfte Bewachung. In allen öffentlichen Kaffeehäusern, Kinos usw. wurden die Rundfunkgeräte ebenfalls auf Anordnung der Mandatsregierung entfernt. Trotz dieser Maßnahmen und der Pressezensur wurde die Bevölkerung aber doch den Siegeszug der Deutschen im Westen gewahr, so daß sich die Regierung am 20. Mai genötigt sah, täglich durch den Rundfunk Beruhigungsreden zu verbreiten und zum Einschreiten gegen Panik- und Miesmacher aufzufordern. In mehreren arabischen Landstädten, so in Tiberias, Dschenin, Hebron, veranstalteten die Araber unter dem Eindruck der deutschen Siegesnachrichten große Freudenkundgebungen mit Hochrufen auf Deutschland und Italien. Die britische Polizei kam jedesmal zu spät und nahm nachträglich viele Verhaftungen vor. In einem arabischen Kino in Jaffa kam es ebenfalls zu spontanen Kundgebungen für die Achsenmächte; sie endeten mit der Verhaftung von 40 Kundgebern. Die Panikstimmung unter den Juden führte zu einer weitgehenden Hamsterei von Lebensmitteln, deren Preise innerhalb von 14 Tagen für einzelne Waren um 50 Prozent stiegen. Die tapferen Juden, die zur Unterstützung des englisch-französischen Krieges aus ihrer Mitte nur ein sogenanntes Pionier-Hilfskorps gebildet und nach Europa geschickt hatten, machten einen Run auf ihre Banken und Geldinstitute, um ihr Bargeld abzuheben. Eine der größten Judenbanken des Landes, die Belgo-Palestine-Bank in Tel Aviv, war dem Ansturm nicht gewachsen und mußte ihre Schalter schließen. Inzwischen trieben die Briten Stimmungsmache gegen Italien, indem sie die Araber davon zu überzeugen suchten, eine italienische Vorherrschaft im Orient bedeute eine furchtbare Gefahr für den Islam. Den jüdischen Geschäftsleuten Palästinas wurde Mitte Mai untersagt, Waren aus Italien einzuführen. Vom 18. Mai ab traten in Ergänzung der früheren Kriegsvorbereitungen Englands in der palästinischen Küstenzone die Verdunkelungsmaßnahmen für Haifa, Jaffa und Tel Aviv in Kraft. Den Bezirk von Haifa durfte niemand mehr ohne Genehmigung des britischen Distriktskommissars vom gleichen Tage an verlassen. So geriet das ganze Land immer mehr in die von den Briten unerwünschte Kriegspsychose, ähnlich wie auf der andern Seite des Suezkanals Ägypten, nachdem dort Mitte Mai in Alexandrien die englisch-französische Flotte konzentriert und der Aufmarsch an der libyschen Front begonnen hatte. Am 11. Juni trat dann Italien in den Krieg ein.

2. Palästina in der Kampfzone des englischen Krieges

Der Kriegseintritt Italiens schaffte mit einem Schlage eine veränderte Lage im östlichen Mittelmeer, in Nord- und Ostafrika. Alle die angrenzenden und unter englischer Kontrolle stehenden Gebiete sowie die italienischen Kolonien Afrikas wurden nun zum Kriegsgebiet, und die

Briten sahen sich zunächst überall in die Verteidigung gedrängt. Ihre Hoffnungen, neue Bundesgenossen gegen Italien zu finden, erwiesen sich als trügerisch. Vor allem wirkte Mussolinis klare und eindeutige Erklärung, daß Italien nur gegen England im Orient Krieg führe und Ägyptens Souveränität achten werde, auf die Haltung Ägyptens. König Faruk und seine Regierung brachen zwar auf Grund ihrer Bündnisverpflichtung mit England die diplomatischen Beziehungen zu Italien ab, erklärten aber, nur dann in den Krieg eintreten zu wollen, wenn Italien ägyptische militärische Positionen angreifen werde. Trotz allen englischen Druckes und einer Regierungsumbildung in Kairo änderte sich nichts an dieser grundsätzlichen Einstellung des Nillandes, auch als sich die Herbstoffensive des Marschalls Graziani bis in die britische Verteidigungslinie auf ägyptischem Boden vorarbeitete. Das Vordringen der Italiener und ihre Bombenangriffe auf die britischen Stützpunkte an der lybischen Grenze, in Alexandrien und am Suezkanal stärkten eher noch den Willen der ägyptischen Staatsmänner, ihre aufgezwungene Hilfsstellung im Rahmen des englisch-ägyptischen Bündnisvertrages zu halten und jeden Eingriff in die ägyptischen Souveränitätsrechte nach Möglichkeit zu unterbinden. Die wachsende nationale Bewegung der Wafdisten und die englandfeindliche Stimmung der unter der Evakuierung, den wirtschaftlichen Kriegsnöten und Requirierungen schwer leidenden Bevölkerung taten ein übriges, Ägypten von einer aktiven Beteiligung am Kriege zugunsten seines Aussaugers England abzuhalten. Für den Fehlschlag ihrer Hoffnung auf den ägyptischen Bundesgenossen suchten sich die Engländer durch einen doppelten Schachzug zu entschädigen, indem sie den „Rückkauf" alles an Ägypten gelieferten Kriegsmaterials verlangten und durchsetzten, womit sie gleichzeitig durch diese Entwaffnung der ägyptischen Armee den eigenen Mangel an Kriegsgerät ersetzten und sich der Gefahr einer nationalen Erhebung in ihrem Rücken entledigten.

Die syrische Lücke

Der Niederbruch Frankreichs und sein Waffenstillstand mit den Achsenmächten brachte Ende Juni England eine zweite Enttäuschung im Orient. Der französische Oberkommissar von Syrien, Puaux, und General Mittelhauser, der Oberbefehlshaber der Syrien-Armee als Nachfolger Weygands, schlossen sich in einer öffentlichen Erklärung der Regierung Pétain in Vichy an, und letzterer gab die Einstellung der Feindseligkeiten für die unter seinem Befehl stehenden Truppenverbände bekannt. Damit stürzte ein Eckpfeiler der britischen Verteidigungsstellung zusammen, und England verlor das wichtige Glacis, von dem aus es seine Kriegsausweitungspläne in Richtung auf die russischen Ölgebiete und den Balkan mit Unterstützung der Türkei hatte vortreiben wollen, Pläne und Intrigen, die inzwischen durch die aufgefundenen Dokumente über die Quertreibereien des französischen Gesandten in Ankara, Massigli, aufgedeckt worden sind. Die syrische Lücke und der Ausfall der französischen Orientarmee waren für England gerade in dem Augenblick besonders schmerzlich fühlbar, als die Wogen des Krieges die Gestade des östlichen Mittelmeeres zu bespülen begannen. Zwar entwichen einige tausend Mann polnischer und

tschechischer Emigrantensöldlinge von der Armee Mittelhausers nach Süden in das englische Mandatsgebiet Palästina, und ein Teil der bei Aleppo lagernden australischen und neuseeländischen Regimenter wurde trotz Gegenwehr entwaffnet, während die einheimischen syrischen Truppen demobilisiert wurden. Mit dem Rest der französischen Kolonialtruppen blieben Puaux und Mittelhauser Herr der Lage und bezogen Verteidigungsstellung, um das französische Mandatsgebiet (148 000 Quadratkilometer und 3 Millionen Einwohner) vor jedem Zugriff zu sichern. Aber das alles war nicht allein entscheidend für den Umschwung der strategischen Lage Englands im Vorderen Orient. Wichtiger noch als der Verlust der Hilfstruppen war die Trennung von der Türkei und die Notwendigkeit, an der Nordgrenze Palästinas zum Schutze der Ölleitung Kirkuk-Haifa eine neue englische Front aufbauen zu müssen, die Kräfte band, die der britische Oberkommandierende, General Wavell, viel nötiger an der libyschen Front gebraucht hätte. Wenn auch England im Augenblick die Hände gebunden waren und es sich nicht mit Waffengewalt in den Besitz Syriens setzen konnte, sondern sich lediglich auf die Stillegung des nördlichen Armes der Pipeline (Hum-Tripolis) und die Einbeziehung Syriens in die britische Blockade beschränken mußte, ließ es nichts unversucht, durch politische und diplomatische Schachzüge sich in den Besitz der syrischen Schlüsselstellung einschleichen zu können. Schon am 1. Juli beantwortete London die Erklärung Mittelhausers mit einer Gegenerklärung, aus der die britische Absicht auf Beherrschung Syriens deutlich abzulesen war. Die britische Regierung machte darauf aufmerksam, daß sie die auf Grund der Waffenstillstandsbedingungen angeordnete Einstellung der Feindseligkeiten in Syrien als eine Gefährdung der britischen Vormachtstellung im Mittelmeer ansehen müsse und keine Aktionen zulassen könne, die Englands Verpflichtung, die Länder des Nahen Ostens zu verteidigen, beeinträchtigen könnten. England stellte also die Dinge so hin, als müsse es eine Besetzung Syriens durch Deutschland oder Italien verhindern, um sich unter diesem Vorwand als „Beschützer" der Nahostländer selbst in den Besitz Syriens zu setzen. Die Bemühungen der englischen Agenten, in Syrien einen Putsch der Anhänger des englandhörigen Generals de Gaulles zu erzielen, mißlangen durch die Wachsamkeit der syrischen Behörden und das persönliche Eingreifen des Generals Weygand, der Anfang Juli eigens zur Klärung der Lage und Sicherung des Mandats auf dem Luftwege von Frankreich nach Syrien gekommen war. Alle Engländer in Syrien wurden interniert oder des Landes verwiesen, für britische Staatsangehörige wurde ein Durchreiseverbot erlassen. Damit war für die Engländer nicht nur die Eisenbahnverbindung von Haifa nach der Türkei, sondern auch mit der Bagdadbahn von Ankara nach Bagdad, da sie zweimal syrisches Gebiet durchfährt, abgeschnitten. Die englische Politik suchte aber auch auf einem anderen Wege den ehemaligen Bundesgenossen um sein Mandatsgebiet zu bringen. Arabische Blätter brachten Nachrichten über die angeblich beabsichtigte Aufteilung Syriens zwischen der Türkei und dem Irak, und zwischen beiden Staaten fanden zur gleichen Zeit auch diplomatische Besprechungen statt. Jedoch erklärte die türkische Regierung, daß sie keine Absichten auf syrisches Gebiet hege, und der Irak hätte

sich, wenn er überhaupt willens und in der Lage gewesen wäre, sich syrische Gebiete einzuverleiben, in Gegensatz zu Ibn Saud gebracht. So scheiterte auch dieses Falschspiel Englands, das natürlich auf Grund seines Militärvertrages mit dem Irak dann das neu erworbene syrische Gebiet besetzt hätte. Dennoch ließ England, dessen syrischer Gefolgsmann Dr. Schabander Ende Juli in Damaskus von syrischen Nationalisten getötet wurde, auch weiterhin nicht von seinen Intrigen in Syrien ab.

Wie stark schon das Prestige Englands in den arabischen Ländern gelitten hatte, zeigte auch die Weigerung des Iraks, Italien den Krieg zu erklären. Es folgte dem ägyptischen Beispiel und beschränkte sich gleichfalls auf den Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu Italien. Den Arabern wurde Englands geschwächte und angreifbare militärische Position im Orient noch deutlicher bewußt durch die italienischen Angriffe auf die britischen Marine- und Ölbasen in Ägypten und Syrien.

Italienische Fliegerbomben auf Haifa und Jaffa

Es war kein Geheimnis, daß die britischen Stützpunkte in Unterägypten und in Palästina in Reichweite der italienischen Luftwaffe liegen. Neben den Befestigungen in der britischen Verteidigungszone an der ägyptisch-libyschen Grenze bekamen vor allen Dingen der Flottenstützpunkt Alexandrien und die wichtigsten britischen Stellungen am Suezkanal die Wucht der italienischen Luftangriffe wiederholt zu verspüren, namentlich während der Herbstoffensive des Marschalls Graziani, als es galt, die Nachschublinien der Briten zu unterbrechen. Nicht minder mußte es der italienischen Heeresleitung darauf ankommen, den wichtigen Ölhafen von Haifa, von dem aus in der Hauptsache die Brennstoff- und Ölversorgung der britischen Mittelmeerflotte und Luftwaffe erfolgte, unbrauchbar zu machen oder doch wenigstens zeitweilig die Ölzufuhr vom Endpunkt der Pipeline zu unterbrechen. Die ausgedehnten Tankanlagen und Raffinerien, die eine tägliche Verladungsmenge bis zu 42 000 t Öl abgeben können, boten ein lohnendes Ziel. Bereits am 15. Juli erfolgte am hellichten Tage unvermutet der erste italienische Luftangriff auf dieses britische Versorgungszentrum der Irak-Oil-Company. Das italienische Fliegergeschwader hatte es verstanden, seinen Anflug so zu verschleiern, daß der ganze Angriff schon beendet war, ehe die britischen Jagdflieger vom nahegelegenen Flugplatz aufstiegen. Auch auf dem fünfstündigen Rückflug vermochten die Engländer von Zypern aus, wo der Angriff anscheinend überhaupt nicht bemerkt worden war, den Italienern den Weg nicht zu verlegen. Die Wirkung dieses ersten Bombenangriffes muß beträchtlich gewesen sein, denn über die ganze Anlage hin erstreckten sich große Brände. Auch die kurz vor Kriegsausbruch vollendete Ölraffinierie, die einzige im östlichen Mittelmeer, wurde teilweise zerstört, so daß die feierliche Einweihung durch die Behörden unterblieb. Unter der arabischen Bevölkerung der Stadt und in der Umgegend löste der erfolgreiche Angriff der Italiener große Freudenkundgebungen aus, die sich durch ganz Galiläa und Palästina, aber auch bis nach Syrien und Damaskus fortsetzten. Dort beteiligten sich selbst französische Soldaten

an den Kundgebungen gegen England. Von den Berghöhen des Libanon und Galiläas schauten Tausende von Eingeborenen auf das gewaltige Schauspiel des Riesenbrandes, der mehere Tage andauerte.

Elf Tage später, am 26. Juli, machten die Italiener ihren zweiten, nicht weniger wirkungsvollen Bombenangriff auf die britische Ölbasis nördlich des Karmels. Die Italiener griffen mit zwei Geschwadern in drei Wellen wiederum am hellichten Tage an und warfen insgesamt 150 000 Kilogramm Spreng- und Brandbomben ab. Das erste Geschwader vermochte anzugreifen, bevor in Haifa Fliegeralarm gegeben worden war. Die neun großen Reservoirs der Shell-Company von insgesamt 36 000 t Inhalt, ferner die Behälter mit 10 000 t Schmieröl und die vier Reservoirs zu 6000 t, die der Socony Vacuum Co. gehören, schließlich Raffinerien und zahlreiche andere Anlagen des Hafens und der Eisenbahn wurden getroffen. Sämtliche italienischen Flugzeuge kehrten wiederum unversehrt in ihren Ausgangshafen zurück. Auch diese Bombardierung bedeutete eine wirksame Schädigung der militärischen Versorgung Englands im Orient. Nach dem Bericht einer englischen Nachrichtenagentur stand das ganze Lager, in dem Tausende von Tonnen Petroleum und Mineralöl aufgestapelt waren, in wenigen Sekunden in Flammen. An eine Rettung der brennenden Ölvorräte war nicht mehr zu denken. Die Rauch- und Feuerentwicklung war so stark, daß die englischen Truppen und die Feuerwehr sofort jeden Versuch, das Feuer zu löschen, aufgaben und sich darauf beschränkten, eine weitere Ausbreitung zu verhindern.

Im Monat August fanden zwei weitere Bombardierungen der Hafen- und Ölanlagen von Haifa statt. Bei dem vierten Angriff in der Nacht vom 27. zum 28. August kamen die Italiener wiederum überraschend und trafen sowohl Eisenbahnanlagen als auch Ölreservoire durch Bomben, so daß abermals größere Brände entstanden. Am 9. September erfolgte noch ein fünfter Angriff. Die letzten Angriffe hatten zur Folge, daß die Irak-Petroleum-Company die Petroleumleitung von Mossul nach Haifa für längere Zeit stillegen mußte. Am 28. August war, einer Meldung aus Beirut zufolge, auch gleichzeitig die Ölleitung 65 Kilometer von der Küste entfernt, auf einer Strecke von 30 km, zwischen zwei Sicherungswerken zerstört und in Brand gesetzt worden, nachdem schon am 26. Juni Freischärler von Syrien aus bei einem großangelegten Angriff auf die Pipeline mehrere englische Wachposten getötet, die Leitung unterbrochen und in Brand gesetzt, sowie ein Sicherungswerk mit Pumpstation zerstört hatten.

Die Unterbrechung der Ölzufuhr und die Zerstörung der Eisenbahnanlagen in Haifa hatten die Briten veranlaßt, Jaffa als Umschlaghafen verstärkt zu benutzen. Die Italiener begegneten dieser Maßnahme am 10. September mit einem wirkungsvollen Luftangriff auf den Hafen und die Eisenbahnstation von Jaffa. Die tieffliegenden italienischen Flugzeuge, die wiederum unvermutet die Küste angeflogen hatten, riefen besonders unter den Juden der unmittelbar angrenzenden jüdischen Metropole Tel Aviv eine große Panik hervor. Die britische Rundfunkpropaganda suchte den Angriff auf Jaffa sofort als eine Bedrohung der Araber hinzustellen und diesen vorzumachen, die Italiener hätten ihr Versprechen, keinen Krieg gegen Araber zu führen, gebrochen. Die Araber wußten aber genau,

wem der Angriff auf Jaffa gegolten hatte, und ließen sich durch die britische Stimmungsmache nicht beirren.

Die fünf großen Bombardements der Öl- und Verkehrsanlagen von Haifa, bei denen englische Flakartillerie und Jagdstaffeln so gut wie versagt hatten, erzielten nicht nur in taktischer Hinsicht durch die fortwährende Beunruhigung und Unterbindung der Brennstoffversorgung, sondern auch in strategischer Hinsicht die gewünschte Wirkung. Die Engländer wurden dadurch genötigt, ihre Ölzufuhr nun unmittelbar von den Ölgebieten am Persischen Golf auf dem Umwege um Arabien durch das Rote Meer auf Tankern nach dem Mittelmeer zu leiten. Dieser Weg war kostspieliger, umständlicher und gefahrvoller wegen der italienischen Schnell- und Unterseeboote, die den englischen Transporten im Roten Meer auflauerten. Aber die Engländer glaubten ihre Ölbasis auf den Perleninseln, die sie eigens für die Versorgung der britischen Kriegsmarine mit allem Zubehör an Raffinerien usw. ausgebaut und auf eine Jahresproduktion von 1 Million Tonnen gebracht hatten, unangreifbar. Die italienische Luftwaffe bereitete ihnen jedoch eine schwere Enttäuschung. Ein italienisches Bombengeschwader belegte das Ölzentrum von Bahrein am 20./21. Oktober mit einer größeren Anzahl von Bomben, die die Anlagen zum Teil zerstörten und in Brand setzten. Diese Glanztat der italienischen Luftwaffe erregte in der ganzen vorderasiatischen Welt größtes Erstaunen und lebhafteste Bewunderung. Denn die Italiener hatten eine kaum glaubliche Leistung vollbracht und mit ihren schwerbeladenen Bombern über das Mittelmeer und die arabischen Wüstenländer hinweg eine Flugstrecke von rund 4500 Kilometer zurückgelegt, eine Strecke, die um 1200 Kilometer länger ist als der Luftweg von Dakar in Westafrika nach Südamerika. So hatte, wie die Angriffe auf Haifa und Jaffa, auch der auf die Bahrein-Inseln nicht nur kriegswirtschaftliche Einbuße für die Briten zur Folge, sondern löste auch eine tiefgehende moralische Wirkung bei den Arabern aus, die daran erkennen konnten, wie groß die Reichweite der italienischen Luftwaffe war und wie stark sie den Engländern im Nahen Osten zuzusetzen vermochte. Bei dem Flug der Italiener nach dem Persischen Golf erlebte übrigens auch Jerusalem seinen ersten (halbstündigen) Luftalarm.

Die Araber wittern Morgenluft

Den Freudenkundgebungen der Araber nach den ersten Luftangriffen auf Haifa war Ende Juni schon eine Stellungnahme von Vertretern arabischer Länder vorausgegangen, die auf einer Konferenz in Kairo die Haltung ihrer Völker in der gegenwärtigen Auseinandersetzung der Achsenmächte mit England festlegten, nachdem sie die Auswirkung der Machtverschiebung auf die arabischen Interessen überprüft hatten. Nach einem Bericht des italienischen Orientfachmannes Lavato wurde in folgenden zwei Punkten volle Übereinstimmung erzielt: 1. Die Mohammedaner im allgemeinen und die Araber insbesondere sehen den Eintritt geschichtlicher Umwälzungen im Verhältnis der Großmächte zueinander mit Folgen territorialer und wirtschaftlicher Natur in Afrika und Asien als unmittelbar bevorstehend an. 2. Die arabischen Länder betrachten den Augenblick für günstig, den Kampf gegen die noch bestehende Abhängigkeit von

mperialistischen Mächten aufzunehmen, die die arabische Souveränität n Ägypten, im Irak, in Nord- und Südsyrien (d. h. Palästina) einengen.

Diese Entschließung lehrt eindeutig, daß die führenden Politiker der rabischen Länder (nur Französisch-Nordafrika fehlte auf der Konferenz) n richtiger Beurteilung der Lage gewillt sind, die Gunst des Augenblicks olitisch zu nutzen. Wie und wann der Kampf in den einzelnen Ländern egen England geführt werden soll, wird nicht gesagt, aber die Kampfnsage als solche genügte. Sie führte zu einer gesteigerten Aktivität der nationalen Kreise in allen in Betracht kommenden rabischen Ländern. In Ägypten versteifte sich der Widerstand gegen die nglischen Forderungen und Ausbeutungen; der Herrscher von Saudisch-Arabien verfolgte die Entwicklung der Dinge nicht minder wachsam und zog an der transjordanischen Grenze und bei Akaba starke Truppen zuammen, so daß die Engländer wegen seiner Ansprüche auf Akaba und Maan gezwungen waren, auch die Sinai-Halbinsel mit Truppen zu esetzen, natürlich im Widerspruch zu dem englisch-ägyptischen Vertrag. m Irak machte sich die nationale Reaktion fortgesetzt geltend, und in yrien blieben die Nationalisten ebenso wachsam wie das französische Militär und eine italienische Waffenstillstandskommission. In Transordanien und in Palästina aber kam es unter dem Eindruck es italienischen Vorgehens zu einem neuen Aufleben der Aufstandsewegung, die die Briten daran hinderte, das Land von Besatzungsruppen zu entblößen. Der Abzug eines Teiles der Wavell-Armee an die gyptische Front hatte zur Folge, daß die gesamte Polizei Palästinas ereits am 5. Juli militarisiert wurde. Wie der englische Rundfunk ekanntgab, erfolgte diese Maßnahme zur Aufrechterhaltung der inneren icherheit im Heiligen Lande, die in den letzten Wochen und Tagen sehr tark zu wünschen übriggelassen habe. So wurde ganz Palästina von den riten in Verteidigungszustand versetzt. Auch der Hilfe der Juden ediente man sich, indem man 100 jüdische Flieger in einem Lager einchulte. Die gesamte Ausfuhr aus Palästina wurde verboten, um ie vorhandenen Vorräte zu erhalten, und weil die Einfuhr so gut wie unöglich geworden war.

Sabotageakte, Demonstrationen und Überfälle

ind die äußeren Merkmale der wiederauflebenden Kampflust der Palätina-Araber und die Ausbrüche der Volkswut gegen die Engländer und uden. Mitte Juli waren nach Meldungen, die bei dem spanischen Orangeyndikat in Valencia einliefen, die jüdischen Apfelsinenplantagen in der Umgegend von Tel Aviv und Jaffa das Ziel arabischer Aufständischer, enen es auf eine wirtschaftliche Schädigung der Juden ankam. Durch randstiftung wurden 20 Prozent der jüdischen Orangenwälder ernichtet und durch die Zerstörung der Wasserleitungs- und Beieselungsanlagen weitere 40 Prozent des jüdischen Orangenbesitzes chwer beschädigt, so daß die Minderung des Ernteertrages infolge Verorrens der Früchte auf ein Drittel geschätzt wurde. Anfang August am es bei englandfeindlichen Kundgebungen in Jerusalem wieder zu usammenstößen zwischen Arabern und britischem Militär, das den Freiheitskämpfern auf den Tempelberg bis in die Omar-Moschee nachdrang,

so daß ähnlich wie im Oktober 1938 zum ersten Male Waffenlärm das moslimische Heiligtum erfüllte. Die Entweihung der berühmten Moschee erregte selbstverständlich die arabische Welt wieder in höchstem Maße. Als die englandfreundlichen Parteigänger des Fakhri Naschaschibi Anfang August in Jaffa eine größere Demonstration zu veranstalten suchten, erlebten sie eine große Pleite. Es waren zwar, da man jedem Teilnehmer einige Piaster als Entgelt auszahlte, eine Masse Araber herbeigelockt worden. Aber als sie nach der Kundgebung bei dem Umzug „Nieder mit Italien" rufen sollten, brüllten sie „Nieder mit England!" Bei dem Versuch, eine ähnliche Veranstaltung in Haifa als Protest gegen die Bombenwürfe der Italiener durchzuführen, sollen kaum hundert Mann erschienen sein. Man hatte den Teilnehmern etwas weniger (5 Piaster) versprochen, aber diesmal nicht vorher ausgezahlt.

Jüdische Agitation und Stiftungen zugunsten des englischen Krieges bildeten den Anlaß zu größeren Kundgebungen in Jerusalem, Haifa und Tel Aviv. Die Juden Jerusalems überwiesen Anfang August dem englischen Kriegsfonds 10 000 Pfund. Gleichzeitig erließ die jüdische Zeitung „Palestine Post" einen Aufruf zugunsten einer Sammlung für die britische Luftwaffe, und einige Tage später gab die Zeitung bekannt, daß sie als Ergebnis ihrer Sammlung den Engländern den Betrag von 20 000 Pfund überwiesen habe. Infolge der öffentlichen Werbung des Judenblattes in Jerusalem, die sich auch durch Maueranschläge und in Rundfunkansprachen an die arabischen Kreise richtete, und der Bekanntgabe seiner Spende kam es in den Tagen des 17. bis 19. August zu großen arabischen Gegendemonstrationen und Umzügen, in denen sich die Bevölkerung Luft über ihre Erbitterung wegen der Unterstützung der Engländer machte. Britische Kavallerie und Polizeitruppen mußten immer wieder die Kundgeber auseinandertreiben. Bei den Kundgebungen in Haifa wurden drei Araber erschossen und zahlreiche Personen teils schwerer, teils leichter verletzt. Hier war britisches Militär vereint mit der jüdischen Miliz gegen die Demonstranten vorgegangen. Da die Kundgebungen sich auch auf andere Städte und Teile des Landes erstreckten, verhängte der Militärgouverneur über Jerusalem, Haifa und Tel Aviv für einige Zeit den Belagerungszustand.

Auch der Monat September brachte unruhige Tage. Die dauernden Versuche der britischen Agenten, mit den Anhängern Fakhri Naschaschibis politische Geschäfte zu machen, reizte die nationalen Kreise. Die Freischärler stellten daher diesen Abtrünnigen und vor allem den in englischem Solde stehenden arabischen Spitzeln nach. In Tulkarem wurden drei Spitzel der Mandatsregierung verprügelt. In Dschenin erging es einigen anderen ebenso.

Im Süden Palästinas, in Bethlehem, Rafat, Birseba und Gaza kam es zu großen Kundgebungen und mehreren Zusammenstößen zwischen Arabern und britischem Militär. Ursache der mehrtägigen Unruhen war das Eindringen eines britischen Kommandos in ein arabisches Mädchenpensionat in Gaza. Die beteiligten Offiziere und Mannschaften sollen dort 17 junge, teils vornehme Araberinnen verhaftet und an ihnen Leibesvisitationen vorgenommen haben. Die Mädchen wurden von den Engländern angeblicher Spionage verdächtigt. Sie sollten u. a. den Arabern Nachrichten über

ritische Truppenbewegungen übermittelt und mit den Freischärlern konspiriert haben. Das Vorgehen gegen die Araberinnen empörte die Bevölkerung aufs höchste, da sich bekanntlich kein fremder Mann den Behausungen arabischer Frauen nähern darf. Dem britischen Militär wurde von arabischer Seite, ob mit Recht oder Unrecht muß dahingestellt bleiben, vorgeworfen, sie hätten sich sogar an den Mädchen vergangen. Während der aus diesem Anlaß entstandenen Unruhen, an denen sich Tausende von Arabern beteiligten, sollen britische Offiziere als angebliche Schänder arabischer Frauenehre aus ihren Wohnungen herausgeholt, nackt ausgezogen, geteert und gefedert worden sein. In diesem Zustand habe man sie dann durch die Straßen gejagt. Die Unruhen wurden dann durch britisches Militär unterdrückt. Nachdem man in der Periode vor Kriegsausbruch mit Italien, als die Engländer bei den Arabern gut Wetter machten, viele Häftlinge aus den Konzentrationslagern und Gefängnissen entlassen hatte, begannen sich jetzt wieder die Gewahrsame zu füllen; namentlich in den nördlichen Landesteilen setzten die Engländer wieder viele Araber fest. Am 2. September soll es auch zu einem größeren Zwischenfall an der transjordanischen Südgrenze gekommen sein. Angehörige der transjordanischen Truppen machten einen Vorstoß in das Gebiet Ibn Sauds, worauf dieser mit motorisierten Kräften einen Gegenstoß bis tief nach Transjordanien hinein führte. Die Truppenansammlungen Ibn Sauds an der transjordanischen Grenze und arabische Anschläge auf den Suezkanal führten dann am 23. Oktober zu der schon oben erwähnten Besetzung der Sinaihalbinsel mit britischen Truppen nach Abschub der dort stationierten ägyptischen Garnisonen.

Bei der Bedrohung durch Ibn Saud ist es verständlich, wenn sich der Emir Abdallah von Transjordanien, dessen wenige Truppen wie er selbst von englischem Gelde leben, mehr denn je gezwungen sieht, sich auf die britischen Bajonette zu stützen und für die Engländer die Werbetrommel zu rühren. Die englische Propaganda hatte ihn ausersehen, unter den arabischen Fürsten und Stämmen für eine Beteiligung am Kriege gegen Italien an der Seite Englands Stimmung zu machen. Nachdem er schon im September bei einer Truppenparade in Amman vor seinen eigenen Leuten in diesem Sinne eine Ansprache gehalten hatte, kam er Mitte Oktober nach Jerusalem, um seine Propaganda durch den Palästinarundfunk fortzusetzen. Daß seine Bemühungen bei der Verachtung, die seine arabischen Rassengenossen für ihn hegen, von vornherein aussichtslos waren, hätten sich auch die Engländer sagen können. Denn auch ihnen muß bekannt sein, daß die Araber den Emir mit dem schweren Schimpfwort „Ibn el Kelb", d. h. „Hundesohn" betiteln. Die vorübergehende Übersiedelung des Emirs nach Jerusalem soll nicht ganz freiwillig erfolgt sein, da sich in seinem eigenen Lande die beiden Stämme der Oase Arzak und Ibn Fair erhoben hatten. Seine Propaganda für England erboste auch die Palästinaaraber und brachte sie erneut in Bewegung. Im ganzen Lande und jenseits des Jordans wurden Flugblätter verteilt, deren Inhalt die Araber vor den britischen Agenten und dem Eintritt in englische Militärdienste warnten. Die Briten schritten in Jerusalem zu Haussuchungen bei führenden palästinischen Persönlichkeiten, die sie im Verdacht hatten, an der Herstellung und Verbreitung

dieser Flugblätter beteiligt zu sein. Fünf arabische Führer wurden dann ohne Nachweis ihrer Täterschaft verhaftet. Die Unruhe unter der Bevölkerung steigerte sich noch durch Gerüchte über eine bevorstehende Wiederaufhebung des Landkaufverbotes und durch tätige Angriffe von Juden auf den Mufti von Jerusalem (nicht zu verwechseln mit dem geflohenen Großmufti Husseini). Juden hatten ihn auf der Straße beschimpft und durch Steinwürfe verletzt, ohne daß die britische Polizei eingeschritten wäre. Der Mufti hielt noch am gleichen Tage (16. Oktober) eine scharfe england- und judenfeindliche Rede, nach der sich gegen Abend ein Demonstrationszug von etwa tausend Arabern bildete, die vor der hebräischen Universität und der Distriktsverwaltung protestierten. Im Anschluß an die Jerusalemer Kundgebung kam es auch zu Kundgebungen an vielen andern Orten Palästinas, u. a. zog auch eine große arabische Menschenmasse in Haifa vor das jüdische Technikum. Dabei kam es zu Schießereien der bewaffneten jüdischen Studentenschaft und zu Zusammenstößen mit Militär und Polizei. Während mehrerer Tage setzte sich die Welle des Aufruhrs durch Palästina fort. Doch liegen keine Nachrichten über Opfer und Verhaftungen vor.

Gesteigerte Aktivität der Freischärler

Im Laufe des Herbstes wuchs die Not des arabischen Volkes in den Städten und auf dem Lande durch die Beschränkung jeglicher Einfuhr und namentlich durch die rigorosen Requirierungen von Brotgetreide und andern Lebensmitteln für den Unterhalt des britischen Militärs. Es kam an zahlreichen Orten im Innern des Landes zu Hungerrevolten, die von den Besatzungstruppen und der Polizei scharf unterdrückt wurden. Anfang Dezember wurden plötzlich die britischen Werbebüros in Palästina geschlossen. Die Truppenwerbung hatte einigen Erfolg unter den Juden, aus deren Reihen sich etwa 500 Kämpfer den Briten zur Verfügung stellten, während die Araber sich unter dem Druck der nationalistischen Gegenpropaganda ziemlich abseits gehalten hatten. Wiederholt war es vor und in den Werberäumen zu Zwischenfällen gekommen, als Sprengkörper explodierten oder in der Nacht Plakate angeschlagen worden waren, auf denen zu lesen stand: „Araber, tretet nicht in die britische Armee ein." — „Jeder Verräter an der arabischen Sache wird sterben." — „Wartet, bis euch eure wahre Pflicht ruft!" Das Fiasko der britischen Werbung unter den Arabern und der Grund für die plötzliche Schließung der Werbebüros wurden deutlich sichtbar durch die Tatsache, daß die meisten der Araber nach ihrer Anwerbung und Ausbildung mit Waffen und möglichst viel Munition desertierten. Die Briten waren die Geprellten und hatten den Freischärlern erneut Waffen und Mannschaften geliefert. So brachte denn auch der Monat Dezember ein Wiederaufleben der aktiven Aufstandsbewegung kleinerer Gruppen von Freischärlern, zunächst im Süden des Landes, dann auch im Norden. Hier begannen die Kämpfe, nachdem die Engländer in eine arabische Versammlung zu Tiberias hineingeschossen und 13 Araber getötet hatten. Als Antwort auf dieses Gemetzel überfielen die Araber in der Gegend von Ramallah und Lydda zwei Militärstationen und zerstörten sie vollständig. Elf Engländer sollen dabei den Tod gefunden haben. Die

Aufständischen gingen dazu über, wieder systematisch die Verkehrseinrichtungen und Straßen zu unterbrechen. Viele englische Fahrzeuge fuhren auf Landminen; bei Nazareth geriet ein britisches Panzerauto in eine Tankfalle und wurde in Brand gesteckt. Die Araber benutzten die Verdunkelung im Lande zu nächtlichen Überfällen auf verkehrswichtige Anlagen, britische Militärposten, jüdische Siedlungen usw. So wurden in jüdischen Apfelsinenplantagen zahllose Bäume gefällt, in der Umgegend von Gaza die Sinaibahn, die nur noch Militärzwecken diente, mehrfach durch Sprengungen unterbrochen. Die Durchschneidung von Telefonleitungen bei Nablus ahndeten die Briten auf brutale Weise, indem sie ein nahegelegenes Dorf umzingelten und beschossen, dann sämtliche waffenfähigen Männer verhaftet abführten, Frauen und Kinder wegtrieben und etwa 100 Häuser der Siedlung in Schutt und Asche legten. In den letzten Tagen des Jahres ereigneten sich noch zwei größere Kampfhandlungen. In Bethlehem, wo übrigens wegen der Verdunkelung das traditionalle Hirtenfeuer in der Heiligen Nacht nicht angezündet werden durfte, durchschnitten Freiheitskämpfer sämtliche Fernsprechleitungen. Drei Militärstreifen, die ihnen nachsetzten, erlitten eine schwere Niederlage, da die Araber zum Gegenangriff übergingen und die Engländer überwältigten. Diese verloren 7 Tote und 13 Verwundete und mußten den Arabern viele Waffen und Munition überlassen. Bei Nazareth gelang es den Freischärlern, ein englisches Munitionslager zur Entzündung zu bringen. Bei dem nachfolgenden Brand des Lagers fanden 12 britische Söldner den Tod. Die Engländer rächten sich, indem sie 200 Araber aus der Umgegend in ein Konzentrationslager schafften.

Die Drohungen der nationalistischen Kreise gegen die arabischen Parteigänger der Engländer wurden zum Jahresschluß an dem Haupt derselben, Fakhri Bey Naschaschibi, verwirklicht. Als er in Jerusalem das Sendehaus des Rundfunks verließ, wo er mit zwei Ägyptern an einer englandfreundlichen Sendung teilgenommen hatte, trafen ihn die Kugeln eines nationalistischen Attentäters. Fakhri Bey starb an den Schußwunden, und seine kleine Splitterpartei beschloß nach seinem Tode ihre Auflösung. Am Freitag, dem 3. Januar 1941, verbreitete die arabische Freiheitsbewegung in Jerusalem Flugblätter des Inhalts, das Verschwinden Fakhri Naschaschibis beweise, daß die arabische Revolution von 1936 in vollem Gang sei. Der Mörder des arabischen Volksverräters konnte entfliehen und wurde nicht ermittelt. Um weitere Unruhen zu verhindern, verhängte der Militärgouverneur den Belagerungszustand über die Heilige Stadt.

Seit dem Kriegseintritt Italiens werden alle Nachrichten über die inneren Vorgänge in Palästina vorwiegend über Beirut, daneben über Kairo, Bagdad und Ankara gemeldet. Eine Nachprüfung im einzelnen ist daher nicht möglich. Ebenso läßt sich keine volle Gewähr dafür bieten, ob die Angaben so, wie sie hier zusammengestellt sind und danach der Gang der Entwicklung dargestellt ist, in allen Einzelheiten genau zutreffen. Trotz dieses Vorbehaltes dürften sie im wesentlichen zutreffen. Jedenfalls war in der ersten Jahreshälfte, als Palästina über und über mit Empiretruppen belegt war, die Kampforganisation der Freischärler so ziemlich zur Untätigkeit verurteilt. Erst in der zweiten Jahreshälfte regte sich wieder der Kleinkrieg der früheren Jahre, als die Araber die Morgenluft der

Freiheit zu wittern glaubten. Die Juden Palästinas ihrerseits arbeiteten, was ihnen Lord Halifax Anfang Juli im englischen Oberhaus vor aller Welt bestätigte, Hand in Hand mit den Engländern. Rund 7000 Juden des „Nationalheimes" sollen als Polizei- und Hilfstruppen in britischen Diensten stehen. Noch eine andere vielsagende Bemerkung machte der britische Lord in seiner Julirede, zu einer Zeit also, da man sich englischerseits sehr um das Wohlwollen der Araber bemühte. Er stellte ihnen die Abschaffung der Militärgerichte in Aussicht. Politische Vergehen sollten künftig von den Zivilgerichten abgeurteilt werden. Offenbar ist den Engländern die Empörung und Kritik der Weltöffentlichkeit über die drakonische Justiz der Militärgerichte in Palästina höchst unangenehm geworden, und sie hielten es in Anbetracht der gesteigerten arabischen Volkswut geraten, wenigstens nach außen hin eine mildere Justiz in Erscheinung treten zu lassen. Tatsächlich drangen in der zweiten Jahreshälfte keine Nachrichten mehr über Todesurteile und deren Vollstreckung an arabischen Freiheitskämpfern über die Grenzen Palästinas, was jedoch nicht ausschließt, daß noch manches harte und ungerechte Urteil für politische Vergehen gefällt wurde. Und im übrigen haben die Engländer ihre Methoden der Unterdrückung durch Häusersprengungen, Niederbrennen von Dörfern und Massenverhaftungen in Konzentrationslagern kaum geändert. Es waren nur nicht mehr soviel neutrale Zeugen in Palästina, die die Wahrheit in vollem Umfange ans Licht bringen konnten.

Ein Königreich Juda?

Die Bemerkung des Lord Halifax im Oberhaus, daß die Juden Palästinas restlos mit den Engländern zusammenarbeiteten, erhielt gleichzeitig eine ebenso interesaante wie hoch politische Erläuterung durch eine Lissaboner Meldung vom 5. Juli. Danach war der Londoner Vertreter der amerikanischen World Press Union in der Lage, den Inhalt eines angeblichen Geheimvertrages mitzuteilen, der zwischen der königlich-britischen Regierung und der Exekutive der Jewish Agency am 22. Juni in der Downing Street in London unterzeichnet worden sei. Das Dokument soll in englischer und hebräischer Sprache abgefaßt worden sein und die Unterschriften des Ministerpräsidenten Churchill, des Außenministers Lord Halifax und des Lordsiegelbewahrers tragen, während von zionistischer Seite der Leiter der Jewish Agency, Professor Chaim Weizmann, der Leiter der politischen Sektion der zionistischen Exekutive, Mosche Schertok, und der Beauftragte des Rabbi Wise, Samuel Rubinstein, unterschrieben haben sollen.

Nach World Press Union trägt das Geheimdokument den Charakter eines Staatsvertrages zwischen souveränen Ländern. In der Präambel heißt es, daß im Geiste der Balfour-Deklaration, welche zum ersten Male den Juden ein „Nationalheim" feierlich zugesichert habe, die Vertreter der königlich-britischen Regierung und der Exekutive des jüdischen Freistaates Judäa entschlossen seien, ihre Beziehungen dauerhaft zu regeln. Zu diesem Zwecke seien folgende Übereinkünfte getroffen worden:

1. Die königlich-britische Regierung anerkennt die Jewish Agency als Regierung des künftigen jüdischen Freistaates Judäa, der sich als

Dominion der British Commonwealth of Nations als freier und souveräner Bestandteil angliedern wird. Die Regierung des Freistaates Judäa anerkennt seine britische Majestät als König von Judäa.

2. Der jüdische Freistaat wird die volle territorriale und politische Souveränität besitzen in einem Gebiet, das im wesentlichen durch die Grenzen des heutigen Palästina bestimmt ist. Der heute ausschließlich von Arabern bewohnte östliche Teil Südpalästinas, des sogenannten Negev (Beerscheba), wird dem Emirat Transjordanien zugeschlagen, das als Kronkolonie dem Britischen Colonial Office unterstellt sein wird. Der Freistaat wird entschädigt durch die Abtretung eines entsprechenden Areals im südlichen Syrien in einer nach der Neuaufstellung dieses Mandatsgebietes noch näher zu bestimmenden Grenzführung.

Ferner erklärt sich die britische Regierung bereit, das Hochland von Abessinien ausschließlich der Gebiete um den Tana-See dem zionistischen Freistaat als Siedlungs- und Kolonialgebiet zur Verfügung zu stellen. Die arabische Bevölkerung Palästinas und des südlichen Syriens wird im Verlaufe von zwölf Monaten nach Friedensschluß in benachbarte Gebiete evakuiert unter Entschädigung aus einem noch zu bildenden britisch-zionistischen Gemeinschaftsfonds.

3. Der Aufbau einer eigenen zionistischen Wehrmacht wird sofort in die Wege geleitet, zu welchem Zwecke England das notwendige Ausbildungspersonal und das Material zur Verfügung stellt. Für die Dauer von fünf Jahren nach Friedensschluß wird die britische Wehrmacht den Schutz des Freistaates übernehmen und zu diesem Zweck noch näher zu bezeichnende Flotten- und Luftstützpunkte besetzt halten.

4. Unter Garantieleistung der Bank von England wird eine englisch-zionistische Holding-Gesellschaft gebildet werden, welche alle mit der Überleitung und dem Neuaufbau zusammenhängenden Fragen zu regeln hat. Durch einen britisch-zionistischen Handelsvertrag soll der Wirtschaftsaustausch zwischen Großbritannien und dem Freistaat Judäa gesichert werden.

5. Die britische Regierung garantiert die Durchführung dieses Vertrages mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln. Der Vertrag tritt mit Beendigung der Kriegshandlungen in Kraft und wird einen integrierenden Bestandteil des künftigen Friedensvertrages bilden. Es werden ab sofort die notwendigen Maßnahmen getroffen, um den Aufbau des zionistischen Freistaates vorzubereiten.

Ist dieser von dem amerikanischen Journalisten ans Licht der Öffentlichkeit gebrachte Geheimvertrag tatsächlich abgeschlossen worden, dann bedeutet er nichts anderes als eine neue Verschacherung des Heiligen Landes und einen Hilferuf Englands an das Internationale Judentum. Dieser Geheimvertrag geht noch weiter als die Balfour-Declaration des Weltkrieges, und England verspricht den Juden Gebiete, die ihm gar nicht gehören. Insofern trägt dieser Staatsvertrag schon von vornherein die Unmöglichkeit der Verwirklichung in sich. Bezeichnend an der Veröffentlichung ist, daß die Unterschrift des zuletzt sich so araberfreundlich gebärdenden Kolonialministers Malcolm MacDonald fehlte, daß die Engländer nicht nur über Palästina und Transjordanien willkürlich verfügen, sondern auch über das französische Mandatsgebiet Syrien und gar über

das italienische Abessinien. Natürlich ist das Versprechen an die Juden freibleibend, denn es soll erst nach Kriegsausgang in Kraft gesetzt werden. Wie aber der Krieg für England im Orient ausläuft, das steht auf einem anderen Papier. Jedenfalls hat das Bekanntwerden des angeblichen Geheimvertrages zwischen den Engländern und Juden nur dazu beigetragen, die Front des arabischen Widerstandes auf der ganzen Linie zu verstärken, wie der feierliche Protest des greisen Rektors der arabisch-islamischen Universität el-Azar in Kairo, Mustafa el Maraghi, bewies, aber auch die Auflehnung der Palästina-Araber ist dadurch nur gesteigert worden. Sie sind noch hellhöriger geworden, nachdem das Landkaufverbot der Abgrenzung eines kommenden Judenstaates schon Vorschub zu leisten bestimmt sein kann. Die Möglichkeit, daß das Landkaufverbot für die Juden zugleich eine vorbereitende Tendenz für die Schaffung eines Königreiches Juda in sich birgt, und die weiteren diplomatischen Anstrengungen Englands bezüglich einer Aufteilung Syriens und der Bildung eines großarabischen Königreiches machten es notwendig, die Enthüllungen der World Press Union hier zu registrieren.

Gescheiterte Mission Edens

Gegen Mitte Oktober flog der britische Kriegsminister Antony Eden zum zweiten Male im Jahre 1940 nach Kairo. Der Zweck dieser Ministerreise wurde verschieden gedeutet und von London aus propagandistisch vorbereitet. Sie galt zunächst der Erledigung rein militärischer Fragen, da es kein Geheimnis war, daß zwischen dem Heeresgeneralstab Wavells und dem Admiralstab der britischen Mittelmeerflotte Unstimmigkeiten herrschten, ja daß selbst in London Meinungsverschiedenheiten über die Kraftanstrengungen Englands im Orient bestanden. Wavell war ja einige Wochen vorher prsönlich nach London geflogen, um die dringend notwendigen Verstärkungen zur Durchführung seiner strategischen Pläne zu erhalten. Eden sollte nun nach dem Rechten sehen und die von London ausposaunte Offensive im Orient organisieren. Daraus folgerte die zweite diplomatische Aufgabe, Bundesgenossen für den englischen Krieg zu werben. Einmal sollte Ägypten endlich zum Kriegsbeitritt gegen Italien veranlaßt, Griechenland in seinem Widerstand bestärkt und das Bündnis mit der Türkei zur aktiven Auswertung gebracht werden. Schließlich sollte Eden auch die arabischen Länder an die Seite Englands bringen. Die Bereinigung der rein militärischen Fragen, die die Offensive gegen die Cyrenaika, im Sudan und Ostafrika zur Folge hatten, interessieren hier weniger. In diplomatischer Hinsicht scheiterte die Mission Edens. Drei Tage verhandelte er in seinem Hotel in Kairo, umgeben von dem Lärm nationalistischer Kundgebungen. König Faruk blieb trotz des angebotenen Kalifats fest, und von der italienfreundlichen Königinmutter wurde Eden nicht einmal empfangen. Unter dem Druck der Wafdopposition verschob Ministerpräsident Sabri Pascha die Tagung des ägyptischen Parlaments. Er sowohl wie der ägyptische Kriegsminister starben bald darauf innerhalb von zwei Wochen unter mysteriösen Umständen. Dennoch aber erzielten die Briten auch nach der Umbildung des ägyptischen Kabinetts eine Kriegserklärung an Italien nicht. Ein angeblich beabsichtigter Besuch Edens bei König Ibn Saud unterblieb, da um die gleiche Zeit in Dschidda

englandfeindliche Maßnahmen und Kundgebungen durchgeführt wurden. Auch von einem Besuch in Bagdad hörte man nichts. Dagegen kam Eden am 17. Oktober nach Jerusalem und wurde dort Zeuge der schon oben geschilderten Unruhen. Bei dem ganzen Unternehmen, eine arabische Allianz zugunsten Englands, wie einst Lawrence im Weltkriege, zustande zu bringen, kam nichts heraus als ein Besuch Edens bei Emir Abdullah, dem gefügigen Werkzeug Englands, in dessen Residenz Amman. Vor seiner Abreise aus Kairo ließ dann Eden eine Erklärung verbreiten, daß die syrische Königsfrage die britische Diplomatie zur Zeit nicht interessiere. Die Trauben waren also zu sauer gewesen. Nach England zurückgekehrt, ließ Eden Anfang November eine weitere Darstellung über seine Orientreise verbreiten, in der in bezug auf Syrien betont wurde, „daß Großbritannien es nicht gestatten kann, daß Syrien in die Hand feindlicher Mächte fällt". Beide Erklärungen sind die Folge von Vorgängen, die sich inzwischen in Syrien abgespielt hatten. Noch während des Aufenthaltes Edens im Orient hatte eine verstärkte Minierarbeit englischer Agenten Hand in Hand mit gaullistisch gesinnten Elementen in Syrien eingesetzt, und sowohl in Bagdad als auch in Jerusalem war bereits ein Termin für einen gaullistischen Putsch in Syrien genannt worden. Aber der französische Militärbefehlshaber, General Fougère, hatte das Treiben durchschaut und schlug plötzlich zu. Hohe französische und syrische Beamte wurden abgesetzt und verhaftet, und die britischen Agenten und ihre Helfershelfer festgenommen. Die syrischen Nationalisten stellten sich offen an die Seite der Mandatsverwaltung. Der ganze Putsch war ins Wasser gefallen. Die Regierung in Vichy sandte unverzüglich einen neuen Vertrauensmann, den Pariser Polizeipräsidenten Chiappe, als Oberkommissar nach Syrien, um restlos mit den Anhängern des bekannten, zu den Engländern übergegangenen Generals de Gaulle aufzuräumen und Syrien fest in der Hand zu halten. Chiappe wurde zwar auf seinem Flug nach Syrien von englischen Fliegern abgeschossen und kam ums Leben, aber er erhielt in General Dentz, der Syrien auf dem Landwege erreichte, einen nicht minder zuverlässigen Nachfolger.

So blieb Edens Drohung ohne praktischen Wert, und Emir Abdullah mußte seinen Königstraum wieder einmal austräumen. Ihm und den Juden Palästinas verblieben nichts als leere britische Versprechungen. Die national-arabische Bewegung aber stand Gewehr bei Fuß und wartete auf ihre Stunde, während der Adler der Freiheit erneut in den Bergen Palästinas seine Schwingen regte.

Deutschlands Sympathien für die Araber

Am 4. Dezember ließ die deutsche Reichsregierung durch den Rundfunk in arabischer Sprache eine Sympathie-Erklärung über ihre Haltung im Kampfe um die Unabhängigkeit der Länder Arabiens verbreiten. Sie trat damit in Übereinstimmung mit dem italienischen Bundesgenossen zum erstenmal aktiv in die Behandlung der nationalarabischen Frage und der Neuordnung des großarabischen Raumes im Nahen Osten ein, indem sie zugleich mit voller Klarheit und Deutlichkeit gegen die Verleumdungen und Verdächtigungen der britischen Propaganda

über angebliche Unterdrückungsabsichten der Achsenmächte entgegentrat. Die Erklärung hatte folgenden Wortlaut:

„Deutschland, das stets von Gefühlen der Freundschaft für die Araber erfüllt war und den Wunsch hegt, daß sie gedeihen und glücklich werden und den ihrer historischen und natürlichen Bedeutung entsprechenden Platz unter den Völkern der Erde einnehmen, hat seit jeher den Kampf der arabischen Länder zur Erlangung ihrer Unabhängigkeit mit Interesse verfolgt. Die arabischen Länder können auch weiter bei ihrem Bestreben, dieses Ziel zu erreichen, auf die volle Sympathie Deutschlands rechnen. Bei Abgabe dieser Erklärung befindet sich Deutschland in voller Übereinstimmung mit dem verbündeten Italien."

Diese Erklärung gelangte trotz der scharfen britischen Zensur durch die Ätherwellen von Nordafrika bis an die Grenzen des Persischen Golfs und wurde gehört. Die Presse Bagdads brachte sie in vollem Wortlaut unter lebhafter Zustimmung, so daß der britische Gesandte bei der irakischen Regierung gegen die Haltung der Presse Bagdads Einspruch erhob, ohne damit irgendwelchen Erfolg zu haben. Die deutsche Erklärung löste darum nur eine noch tiefergehende Wirkung aus. Denn die Araber wissen, daß England den Achsenmächten als Absicht unterschiebt, was es selbst seit Jahrzehnten als blutige Wirklichkeit ihnen zufügt. Der Italienische Rundfunk hatte schon vorher wiederholt durch den Groß-Sender Bari die Araber am 15. und 27. Juli sowie am 10. August über die Sympathien Italiens gegenüber den Unabhängigkeitsbestrebungen der arabischen Völker belehrt und die englischen Verleumdungen zurückgewiesen. Italien hat auch keinen Zweifel darüber gelassen, künstliche Staatengebilde, wie die eines jüdischen Palästinastaates, künftig nicht mehr zu dulden. Kurze Zeit vor der deutschen Erklärung hatten die Achsenmächte in einer gemeinsamen Verlautbarung den Anhängern des Islams im Nahen Osten bekanntgegeben, daß sie alle Pilgerschiffe, die als solche kenntlich gemacht seien, auf ihrem Wege nach Mekka von kriegerischen Handlungen verschonen würden, und England war daraufhin gezwungen gewesen, eine gleichlautende Erklärung abzugeben, wobei es aber den Vorbehalt machte, daß die Pilder Anhänger der Demokratie, d. h. Englands, sein müßten, dessen Sieg ihnen allein die Freiheit verbürge. Nun hat Deutschland das britische Lügengewebe zerrissen und klargestellt, daß seine Sympathien den Arabern gehören, daß es ihren Kampf um Freiheit und Unabhängigkeit durch seinen Kampf gegen England fördere, und daß es selbst keinerlei politische Forderungen an die Araber stelle. Die deutsche Erklärung hat im arabischen Lager stärksten Widerhall gefunden und eine weitgehende Klärung der Meinungen herbeigeführt.

Das wachsende Mißtrauen, die Selbstbesinnung und die Abwehr der Araber gegen die englischen Versprechungen und Unterdrückungen ist damit in ein neues Stadium getreten, und England hat eine neue politische Niederlage am Jahresende 1940 im Nahen Osten verbuchen müssen. Die Pilgerfahrt nach Mekka, die im Dezember ihren Anfang nahm, brachte den ersten Beweis dafür. Die syrischen Pilger zogen es vor, den umständlicheren und weiteren Landweg über Bagdad, Basra und Haid und

von dort über die neue, von Ibn Saud erbaute Pilgerstraße nach Medina und Mekka zu wählen. In Bagdad schlossen sich ihnen die irakischen und transjordanischen Pilger an. England aber, das schon geglaubt hatte, die Massen der Pilgerscharen auf dem Durchmarsch durch Ägypten in seinem Sinne beeinflussen und sich als Beschützer der Mekkapilger aufspielen zu können, konnte seinen Trumpf nicht ausspielen. Wie im Vorjahre, werden sich nach Abschluß der religiösen Zeremonien bei Ibn Saud wiederum führende Politiker aus allen arabischen Ländern zu Besprechungen der gemeinsamen großarabischen Sache zusammenfinden. Die Sympathieerklärung der Achsenmächte dürfte dann sich weiter auswirken und die Frontstellung der Araber gegen ihren alten Plagegeist und Erpresser England noch einheitlicher ausrichten.

Das Kriegsschicksal des Palästinadeutschtums

Von vielen Seiten wurden an das Generalsekretariat des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande Anfragen über die augenblickliche Lage der deutschen Anstalten in Palästina und über das Schicksal der dort vom Kriege überraschten Volksdeutschen gerichtet. Eine kurze Übersicht über die Ereignisse seit Ausbruch des Krieges dürfte deshalb wohl allgemein erwünscht sein.

In Palästina wirken außer den deutschen Vinzentinern, Benediktinern und Borromäerinnen, die im Auftrage des Deutschen Vereins vom Heiligen Land dort tätig sind, auch noch eine Reihe von deutschen Mitgliedern anderer Ordensgenossenschaften. Die meisten derselben wurden zu Beginn des Krieges im September 1939 im Hospiz zur Heiligen Familie (Österreichisches Hospiz), das in der Altstadt von Jerusalem liegt, interniert. Es waren insgesamt 29 Priester, 13 Ordensbrüder, 5 österreichische Schwestern und 2 Laien. Den Rektor des Österreichischen Hospizes Dr. Heider und Pater Leo Schmitt C. M. brachten die Engländer in das Internierungslager von Akkon. Den Borromäerinnen aus Tabgha, Emmaus und dem Görresheim und den übrigen Schwestern der Kongregation wurde das Mutterhaus derselben zu Jerusalem als Internierungslager angewiesen.

Die in der Mädchen-Oberschule tätigen Schwestern konnten zunächst den Schulbetrieb unter gewissen Einschränkungen fortsetzen, durften aber das Gebäude nicht verlassen. Die von derselben Kongregation in Beirut wirkenden Schwestern mußten sich in eine Niederlassung des Ordens im Libanon zurückziehen. Das persönliche Gut dieser Schwestern wurde in die Kapelle des Beiruter Hauses gebracht.

Die Benediktinerpatres und Brüder blieben in ihrem Kloster auf dem Sion interniert, konnten aber durch die nichtdeutschen Klosterinsassen

mit der Außenwelt in Verbindung treten. Sämtliche Niederlassungen der christlichen Kirchen, also auch die dem Deutschen Verein vom Heiligen Lande gehörenden Anstalten, wurden Verwaltern übergeben, die die Mandatsmacht ernannte; sie unterstehen insgesamt einem Publican custodian (amtlicher Verwalter). Auf Veranlassung des Vereinsvorstandes schickte der hochwürdigste Herr Abt vom Sion 2 Patres und 2 Brüder nach Tabgha, die daselbst die landwirtschaftlichen Arbeiten fortsetzten; das Hospiz selber mußte geschlossen werden. Im Görresheim wohnt ein armenischer katholischer Geistlicher, während das Paulushospiz zunächst leer stand, später aber mit englischem Militär belegt wurde. Die Mädchen-Oberschule in Jerusalem leitet eine Borromäerin arabischer Nationalität, Schwester Elia; formeller Vorsteher der Schule war bis zu seinem Tode der Schweizer Pater Mauritius Gisler O. S. B. aus dem Dormitiokloster.

Gegen Ende des Jahres 1939 hatte sich dann manches zum Besseren gewendet, als der Apostolische Delegat für Ägypten, Palästina und Transjordanien, Erzbischof Msgr. Testa, auf Veranlassung der Kongregation für die orientalische Kirche am ersten Weihnachtstage 1939 die Freilassung der deutschen Ordensleute aus dem Hospiz zur Heiligen Familie erwirkt hatte. Auch die Borromäerinnen konnten ihre Schultätigkeit wieder voll aufnehmen. Der vom November 1939 bis Anfang Januar 1940 zu Sarona internierte Dr. Fürst, der Leiter des Krankenhauses der Borromäerinnen in Haifa, durfte die Leitung eines Krankenhauses in der Templerkolonie Bethlehem bei Haifa übernehmen.

Eine verhängnisvolle Wendung zum Schlechteren trat zu Beginn der deutschen Westoffensive ein. Für sämtliche zeitweise freigelassenen Reichsdeutschen öffneten sich wieder die Tore der Internierungslager. Über den Aufenthaltsort der einzelnen Internierten ist ein klares Bild nur unter großen Schwierigkeiten zu erlangen, da manche Internierte aus einem Lager ins andere verbracht werden. Die bis dahin im Lager zu Akkon untergebrachten deutschen Geistlichen sind wohl nach Aufhebung dieses Lagers im November 1940 in ein bei Jaffa neu errichtetes Lager überführt worden. Die meisten deutschen Volksgenossen in Palästina, also vor allem die Angehörigen der Templergemeinde, wurden in den mit Stacheldraht umzäunten landwirtschaftlichen Kolonien Bethlehem, Waldheim, Sarona und Wilhelma zusammengezogen.

Im April 1941 gab man die Lagerlisten von zwei sogenannten Camps bekannnt, welche die Nummern 6 und 7 tragen. Im Lager 6 (Flagellations-Konvent, Jerusalem) befinden sich nach diesen Listen 25 Benediktiner vom Sion (9 Patres, 1 Kleriker, 15 Brüder), 10 Franzis-

kaner (5 Patres und 5 Brüder), 5 Angehörige der Kongregation des heiligen Johannes von Gott (2 Patres und 3 Brüder), die drei Vinzentinerpatres Sonnen, Müller und Kerls (als Pater Müller erkrankte, durfte er in die Mädchen-Oberschule übersiedeln; P. Schmitt wurde aus Jaffa nach dort überführt), 2 Weltpriester, unter diesen Stud.-Rat Dr. Klemens Kopp, 1 Priester unbekannter Ordenszugehörigkeit, 3 Christliche Schulbrüder und 5 österreichische Ordensfrauen aus Vöklinbruck, im ganzen also 56 Personen.

Im Lager 7 (German Hospice = Mutterhaus der Borromäerinnen) befinden sich 124 Borromäerinnenn, von denen eine Ende 1940 starb und 6 Laien, insgesamt also 129 Personen.

In der letzten Nummer seiner Zeitschrift „Im Lande Jesu" (Heft 1, April 1941) berichtete Pfarrer Schneller über das Schicksal der evangelischen Deutschen. Die am Syrischen Waisenhaus in Jerusalem tätigen Angestellten sowie die Diakonissinnen des deutschen Hospitals, im ganzen 200 Personen, wurden am 10. Mai im Asyl interniert. Nach dem an diesem Tage durch Rundfunk von London ausgegebenen Befehl wurden im ganzen Empire jetzt sämtliche Deutschen ohne Ausnahme, also auch Frauen und Kinder, Kranke und Altersschwache, in Konzentrationslager verbracht. Bei der Plötzlichkeit der Durchführung des Befehls gab es in Jerusalem ein überstürztes Räumen der Wohnungen und Anstalten, und die Leitung des Syrischen Waisenhauses hatte große Schwierigkeiten mit der Unterbringung der deutschen Landsleute innerhalb ihres durch eine hohe Steinmauer umfriedeten Gebäudekomplexes. Allein die Kaiserswerther Diakonissinnen aus dem deutschen Hospital in Jerusalem brachten auf 10 Lastwagen ihr ganzes Mobiliar, ihre Krankenräume und Apotheke mit. Die Zöglinge des Syrischen Waisenhauses wurden auf die verschiedenen Anstalten in Bethlehem, Nazareth und Jerusalem verteilt. Als jedoch die Stimmung der einheimischen Bevölkerung gegen die Engländer immer erregter wurde, mußten alle im Syrischen Waisenhaus internierten Deutschen das Haus verlassen und kamen in die Konzentrationslager von Sarona und Wilhelma. Das Syrische Waisenhaus mußte nämlich 800 englischen Flüchtlingen aus Ägypten als Aufenthalt dienen, die inzwischen aber wieder das Haus verlassen haben dürften. Pfarrer Schneller berichtet, daß jetzt jegliche Verbindung mit Jerusalem abgebrochen und er über die augenblickliche Lage der evangelischen Deutschen nicht mehr unterrichtet sei.

Das von Akkon nach Jaffa verlegte Konzentrationslager für die männlichen Deutschen im waffenfähigen Alter befindet sich 2 km von der Stadt und ebensoweit vom Meer entfernt in der Ebene auf sandigem

Boden. Es ist ebenfalls mit Stacheldraht eingezäunt. Die Gefangenen sind in Zementbaracken untergebracht.

Als Lagerführer in den beiden deutschen Konzentrationslagern wurde bestimmt: in Sarona Propst Döring von der Erlöserkirche in Jerusalem, in Wilhelma Direktor Hermann Schneller vom Syrischen Waisenhaus. Die in den Kolonien ansässigen Deutschen gehen, soweit es möglich ist, ihrer gewohnten Arbeit nach, bebauen die Felder und Gärten und versorgen das Vieh, um die Ernährung mit Milch, Eiern usw. sicherzustellen. Mit Hilfe mehrerer Lehrer erhalten die Kinder in Volksschulklassen und in einer Aufbauschule Unterricht. Ärzte, Zahnärzte und Pflegerinnen widmen sich in provisorisch eingerichteten Lazaretten der Pflege der Kranken. Jeden Tag ertönt zu bestimmter Zeit die Lagerglocke. Dann müssen alle Internierten sich vor ihrer Haustür zur Kontrolle melden. In der Freizeit wird Sport, Gesang und Volksmusik getrieben. Auch Vortrags- und Unterrichtskurse sind durch die Lagerführer organisiert worden, um die hinter Stacheldraht eingeschlossenen Volksgenossen geistig und seelisch anzuregen und über die schwere Zeit hinwegzubringen.

Im Lager Wilhelma starb am 7. Februar 1941 an den Folgen einer Lungenentzündung der Vorsteher der Tempelgemeinde, Herr Philipp Wurst, einer der bekanntesten Palästinadeutschen.

Kriegsbriefe aus Palästina

Am 16. November 1939 schrieb P. Sonnen an Generalsekretär Meinertz:

„Alle deutschen katholischen Priester und Ordensleute von ganz Palästina (mit Ausnahme vom Karmeliterpater in Nablus, der bis zum Ausbruch des Krieges Militärgeistlicher bei den englischen Truppen war) sind interniert. Die Benediktiner sind in der Dormitio, dürfen aber nicht ausgehen; da sie aber eine Anzahl Personal mit nichtdeutschem Paß haben (die natürlich volle Bewegungsfreiheit genießen), sind sie in ihrer Tätigkeit auf Sion nicht gehindert. Dr. Kopp durfte auf dem Karmel als Internierter bei den internierten Schwestern bleiben. Alle übrigen Geistlichen sind hier im Österreichischen Hospiz seit dem 16. September, ich seit dem 3. September. Unsere Lage ist den Verhältnissen entsprechend erträglich, besonders dank der freigebigen Beihilfe an Lebensmitteln von seiten der Franziskaner. Alle Borromäerinnen sind interniert, zum Teil im Mutterhause in Jerusalem, zum Teil in Haifa und auf dem Karmel. Sie dürfen ihre Tätigkeit fortsetzen, das auch möglich ist, da sie in jedem Hause nichtdeutsche Schwestern haben. Unsere

Mädchenschule konnte programmäßig am 3. Oktober das neue Schuljahr beginnen. Das haben wir vor allem dem Wohlwollen der englischen Schulbehörde zu verdanken. Schwester Elia ist Vorsteherin der Schule. Die deutschen Schwestern dürfen an der Schule unterrichten. Die Zahl der Schülerinnen beträgt 305 bis 310. Frl. Heidhues ist an der Schule in Haifa tätig. Das Görresheim ist in der Obhut eines katholischen armenischen Geistlichen. Seit Ende Oktober ist das Paulushospiz von englischem Militär besetzt. Näheres habe ich darüber noch nicht erfahren können. In Emmaus-Kubebe wird unser Besitz von unserem alten Diener betreut. Ich habe den spanischen Konsul — den Vertreter der deutschen Interessen — ersucht, unser dortiges Haus zu versiegeln, so daß es nicht unbefugterweise besetzt werden kann. Tabgha hatten wir mit Gutheißung der Regierung unserem alten Diener, dem katholischen Armenier, zur Verwaltung übergeben."

Am 28. November 1939 schrieb der hochwürdigste Abt Maurus an den Herrn Kardinal Schulte in Köln:

„Zwar bin ich noch internierter Kriegsgefangener und das schon seit fast drei Monaten, als solcher also rechtlos; auch bin ich während derselben Zeit kein Oberer der Dormitio mehr, weil ich dazu als Deutscher in Feindesland unfähig bin, trotzdem will ich die Gelegenheit benutzen, um Dir wenigstens einen freundschaftlichen Brief zu schreiben. Die Gefangenschaft ist auszuhalten. Sämtliche Patres und Brüder sind bei mir in der Dormitio, so daß unser monastisches und liturgisches Leben ruhig weitergeht, auch der Unterricht in den philosophischen und theologischen Fächern; Moral gebe ich selbst, zudem noch einige Stunden Griechisch. Diejenigen, welche einen deutschen Paß hatten, zu denen natürlich auch ich gehöre, dürfen das Haus nicht verlassen, dagegen sind diejenigen, welche einen nicht-deutschen Paß haben, wie unsere schweizerischen und arabischen Mitbrüder, vollständig frei. Die deutschen Lazaristen wurden mit anderen deutschen Ordensleuten im früheren Österreichischen Hospiz interniert."

Am 5. April 1940 schrieb P. Sonnen an Generalsekretär Meinertz:

„Daß wir am Weihnachtsabend aus der Internierung entlassen wurden, werden Sie erfahren haben. Wir drei sind in der Schule, dürfen unterrichten und sind unter gewissen Einschränkungen frei. P. Schmitt ist interniert im Barackenlager in Akko mit etwa 90 anderen Deutschen. Er leidet ungeheuer unter der Freiheitsberaubung, nicht so sehr körperlich als seelisch. Besuchen können wir ihn nicht, da wir Jerusalem nicht verlassen dürfen. Schwester Elia aber konnte ihn vorige Woche besuchen."

Am 19. Mai 1940 schrieb P. Sonnen an den Generalsekretär Meinertz:

„In Tabgha ist das Hospiz vom 1. Mai 1940 ab geschlossen worden und zwar durch den Public Custodian, dem die deutschen Besitzungen unterstellt sind."

Nach einer Meldung des Internationalen Roten-Kreuz-Komitees Genf vom 17. September 1940 sind seit Mitte Sommer 1940 die deutschen Geistlichen und Brüder, darunter auch unsere Vinzentiner und Benediktiner, alle im Flagellation-Convent erneut interniert.

P. Sonnen schreibt am 10. Dezember 1940 an P. Provinzial Stienen C. M.:

„Die Schule geht unter der Leitung der tüchtigen Schwester Elia ihren normalen Gang. Die Zahl der Schülerinnen beträgt etwa 370. In Tabgha ist ein Benediktiner tätig. Was beabsichtigen Sie mit T. zu machen?"

Dr. Klemens Kopp schrieb am 25. Dezember 1940 an seinen Bruder:

„Es ist Weihnachtsmorgen. Durch das offene Fenster grüßt der blaue Himmel und die milde Sonne. Mit den Rauchwolken der Pfeife ziehen meine Gedanken heraus zu meinen Freunden, mit denen man sich an solchen Festen in besonderer Treue verbunden fühlt. Munter und vergnügt wie immer marschiere ich in das Jahr 1941 hinein."

Auszug aus einem Bericht der Sekretärin des YMCA., Jerusalem vom 31. Dezember 1940:

„Heute will ich Dir einiges über meinen Besuch bei den internierten deutschen Frauen berichten. Die katholischen Schwestern (Borromäerinnen) sind im Mutterhause in Jerusalem, zusammen mit den Schwestern der anderen verschiedenen Anstalten Palästinas interniert. Sie freuten sich über meinen Besuch, zeigten mir das Hospiz und erzählten mir freimütig über ihre jetzige Lage. Das Leben im Hospiz scheint einen normalen Gang zu gehen, sie haben sogar 30 zahlende Gäste. Nur leben die Schwestern räumlich sehr eng. Das ganze Haus ist blitzsauber und in bester Ordnung. Einzig der Posten am Tore zeigt, daß die Schwestern Internierte sind. Im ganzen habe ich den Eindruck, daß für die Internierten in Palästina gut gesorgt wird."

Am 28. Januar 1941 schrieb P. Sonnen an P. Täpper in Bad Godesberg:

„Der diesjährige Winter hat uns bis jetzt normalen Regen und nicht zu große Kälte gebracht. Es geht uns allen den Verhältnissen entsprechend zufriedenstellend. Alle lassen bestens grüßen."

Am 13. Februar 1941 wurde dem Generalsekretariat mitgeteilt, daß die deutschen Zivilinternierten in ein neu eingerichtetes Internierungslager nach Jaffa gebracht worden seien, nachdem das Lager in Akko aufgelöst worden ist.

P. Kerls schreibt am 27. Februar 1941 an P. Stienen:

„Von unseren Anstalten ist die Schule und Tabgha in Betrieb, P. Müller ist seit Dezember in der Schule, aber vollständig abständig; er schläft meistens und tut wohl nicht lange mehr mit. Ich mache hauptsächlich in Arabisch, wenn nötig noch einige Jahre. Die deutschen Schwestern sind nicht mehr in der Schule. Arabische und englische Kräfte halten den Betrieb aufrecht. Was wir brauchen, erhalten wir von der Schule oder kaufen es."

Deutsche Soldatenheime an der Palästina- und Irakfront im Weltkrieg 1914–1918

Das Oberkommando der Wehrmacht nimmt sich auch während der Kampfpausen der Soldaten an, indem es ihnen Unterhaltung und Erholung bietet und ihnen die Heimat und das Elternhaus auf jede Weise zu ersetzen sucht. Zu diesem Zweck errichtet es an den Truppensammelorten sowohl in Deutschland als auch in den besetzten Gebieten und an den Frontabschnitten Soldatenheime, die den Feldgrauen alles vermitteln, was zu ihrer geistigen und körperlichen Erholung dienen kann.

Schon im Weltkriege wurde diese Einrichtung getroffen, und der Deutsche Verein vom Heiligen Lande hat damals im Näheren Orient, vor allem in Syrien, in Palästina und im Irak, eine ganze Reihe von Soldatenheimen eingerichtet und Leiter für dieselben angestellt. Man nahm sich in den Heimen in vorbildlicher Weise der Soldaten an, so daß sich sicherlich noch heute manche Teilnehmer des Weltkrieges ihrer angenehm erinnern werden. Ein kurzer Hinweis auf diesen Zweig nationaler Tätigkeit des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande im Weltkriege dürfte nicht ohne Interesse sein.

Das erste Soldatenheim wurde in Eski Schehir, an der anatolischen Bahn, gegründet. Leiter desselben war der jetzige Universitätsprofessor Dr. Max Bierbaum in Münster, dem fünf Borromäerinnen und Lehrer Meyer als Sekretär zur Seite standen. Das schön eingerichtete Heim wurde von Tausenden von Soldaten besucht, namentlich von solchen, die auf dem Durchmarsch waren. Im Laufe eines Jahres wurden mehr als 50 000 Mahlzeiten an Heeresangehörige verabfolgt. Die Heimleitung baute auf dem anliegenden Terrain gute Kartoffeln an, die den deutschen Soldaten,

welche im Orient auf diese gewohnte Nahrung verzichten mußten, köstlich mundeten. Während des Bestehens des Heimes wurden 60 000 Postsachen befördert und aus seiner Bibliothek konnten mehr als 10 00 Bücher an Soldaten ausgeliehen werden. Außerdem wurden noch 12 000 Bücher und Broschüren sowie Tausende von Zigarren, Zigaretten und Paketen Tabak unentgeltlich abgegeben. Zur allgemeinen Benutzung lagen 30 Zeitungen und Zeitschriften auf. Es wurden zahlreiche Vorträge gehalten, die sich eines starken Besuches erfreuten.

Ein zweites Heim unterhielt der Deutsche Verein vom Heiligen Lande in Damaskus. Unter der Leitung des Vinzentinerpaters Peter Ziskoven waren dort Vinzentinerinnen aus dem Mutterhaus in Köln-Nippes tätig. Sowohl reichsdeutsche als auch österreichisch-ungarische Soldaten kehrten gerne im Soldatenheim zu Damaskus ein, dem widerholt von hohen militärischen Stellen warme Worte der Anerkennung ausgesprochen wurden.

Unter dem Protektorat des Erzbischofs Kardinal von Hartmann in Köln standen die beiden Soldatenheime in Mossul und in Tell el Helif. Beide Heime schmückte deshalb auch das Wappen des Kölner Erzbischofs, das am Eingangstor derselben angebracht war. Um beide Heime hat sich besonders der frühere Generalsekretär des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, Pfarrer Peter Lünskens in Breberen (Diözese Aachen), verdient gemacht, der sich trotz seiner schweren Erkrankung auf den weiten Weg zum Zweiströmeland aufmachte, um die Heime einzurichten. Das Soldatenheim in Mossul, das bereits im Jahre 1916 eröffnet, dann aber vorübergehend geschlossen war, öffnete von Mitte 1917 an wieder den deutschen Soldaten seine gastlichen Tore. Leiter desselben war Pater Franz Mähler C. M., der zeitweilig auch in Damaskus tätig war. Ihm zur Seite standen drei Benediktinerinnen aus Tutzing, die es ausgezeichnet verstanden, den Soldaten anregende Erholung zu schaffen. In Tell el Helif lag das Heim zuerst auf einem Hügel, von dem man eine besonders schöne Aussicht hatte, nicht weit von der Märchenstadt Bagdad. Auch hier waren Tutzinger Borromäerinnen mit der Bewirtschaftung des Heimes beauftragt. Welchen Segen gerade dieses Heim, fern von der deutschen Heimat, unseren Soldaten gebracht hat, kann nur der ermessen, der monatelang in größter Einöde unter fremden Menschen gelebt hat und der genötigt war, wiederholt durch die unendliche mesopotamische Steppe zu reiten.

Der Leiter der Soldatenheim-Zentrale in Istanbul, Dr. Ludwig Schade aus Rheinbach, hat im Sommer 1918 mit Hilfe des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande noch zwei weitere Soldatenheime ins Leben gerufen: in Adana und in Nazareth. Dr. Schade fuhr selbst mit drei Borro-

mäerinnen nach Adana, nicht weit von Tarsus im Taurusgebirge gelegen, und half persönlich bei der Einrichtung des Heimes. Ein Geistlicher aus der Rottenburger Diözese übernahm die Leitung desselben. Das Soldatenheim in Nazareth wurde von dem schon genannten Dr. Bierbaum eingerichtet und am 30. Juni 1918 unter Mitwirkung der deutschen und türkischen Armeeleitung feierlich eröffnet. Als Dr. Bierbaum Nazareth verließ, übernahm Dr. Emmerich David, der jetzige Kapitularvikar der Erzdiözese Köln, die Leitung des Heimes. P. Franz Mähler C. M., der ursprünglich für die Leitung des Heimes in Aussicht genommen war, konnte sich nur auf dem Rückzug der deutschen Truppen für kurze Zeit in demselben aufhalten. Auch in Nazareth führten die Vinzentinerinnen die Bewirtschaftung. Das Heim lag nicht weit von der Verkündigungskirche und verfügte über mehrere Zimmer und einen der größten Säle Nazareths. Vor Besetzung der Stadt Nazareth durch die Engländer, am 20. September 1918, verließ Dr. David als letzter das Heim mit den zurückweichenden deutschen Truppen. Er begab sich alsdann nach Eski-Schehir, wo er in dem dortigen Soldatenheim ausharrte, bis die letzten deutschen Truppen durchmarschiert waren. Bei dieser Arbeit unterstützte ihn P. Franz Britz C. M. Es gelang Dr. David, das Soldatenheim in Eski-Schehir noch ordnungsgemäß aufzulösen und mit einem Teil des Mobilars sowie dem erzielten Erlös aus dem Verkauf des anderen Teiles der Einrichtung ein deutsches Waisenhaus für armenische Kinder in Ankara einzurichten. Dank der Unterstützung des Päpstlichen Delegaten konnte dieses Waisenhaus bis zum 15. März 1919 seine segensreiche Arbeit fortsetzen. Mit der Schließung desselben fand die letzte karitative deutsche Stiftung aus dem Weltkriege im Näheren Orient ihr Ende.

Auch außerhalb der Soldatenheime betreute man die deutschen Asienkämpfer unermüdlich und hatte zu diesem Zweck das Heilige Land in drei Bezirke eingeteilt, einen nördlichen, in dem P. Johann Spargel C. M. als Divisionspfarrer tätig war, einen mittleren mit Divisionspfarrer Stinner, und einen südlichen, der von Pater von den Borg O. F. M bearbeitet wurde. Außer diesen drei Herren setzten sich auch noch die beiden Mitarbeiter des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, P. Johann Täpper C. M. aus Tabgha und P. Ernst Schmitz C. M., mit großem Eifer für das geistige und körperliche Wohlergehen der Soldaten ein.

Als die Engländer in Jerusalem eingezogen waren und bald danach Damaskus erreichten, war der Krieg in Palästina zu Ende, und damit hatten auch die Soldatenheime zu bestehen aufgehört. Aber die Erinnerung daran wird bei den ungezählten Soldaten, die in denselben eine zweite Heimat gefunden hatten, lebendig bleiben. Der Deutsche Verein vom

Heiligen Lande kann es sich als ein hohes Verdienst anrechnen, durch seine Soldatenheime zur möglichst langen Aufrechterhaltung der Palästinafront bis zum äußersten das Seine beigetragen zu haben.

Deutsche Missions- und Kulturarbeit

Weihbischof Dr. Franz Fellinger †

Die Generaloberin der Borromäerinnen in Jerusalem, Schwester Eustachia, schreibt unter dem 26. Juli 1940: „Am Feste der heiligen Maria Magdalena, am 22. Juli 1940, nachmittags um 5.15 Uhr, nahm Gott unseren guten Weihbischof Dr. Franz Fellinger in die Ewigkeit. Sein Sterbetag war auch sein Primiztag und der Namenstag seiner Mutter und darum für ihn ein Tag, den er immer aus dem Alltag heraushob. Sehr zu bedauern ist der Hochwürdigste Herr Patriarch, der in dem teuern Dahingeschiedenen einen treuen und aufrichtigen Berater verlor. Am 24. Juli war ein feierliches Requiem in der Patriarchalskirche und darauf die Beisetzung im Presbyterium der Sakramentskapelle (rechts). Aus unserem Hause erhielten vier Schwestern die Erlaubnis von der C. J. D. an den Beisetzungsfeierlichkeiten teilzunehmen. Außerdem konnten die beiden Pflegerinnen, welche seit Mai im Patriarchat wohnten, Schwester Elia und Schwester Angelina, teilnehmen. Viele mußten darauf verzichten."

Weihbischof und Generalvikar Dr. Franz Fellinger, geboren zu St. Thomas in Österreich am 23. März 1865, ist wohl allen Jerusalempilgern bekannt. Er kam am Ende des vorigen Jahrhunderts als Vizerektor des österreichischen Hospizes nach Jerusalem und hat mehr als zwei Jahrzehnte das Hospiz als Rektor geleitet, bis er in der Person des Herrn Prälaten Dr. Haider einen Nachfolger erhielt. Am 7. April 1929 wurde Msgr. Fellinger vom Hochwürdigsten Herrn Patriarchen Barlassina zum Weihbischof von Jerusalem und zum Titularbischof von Risiro konsekriert. Getreu seinem Wahlspruch: „In concordia salus!", „In der Eintracht ist Heil!", hat Msgr. Fellinger stets mit bewundernswerter Güte und Liebe seines hohen Amtes gewaltet und wird allen, die das Glück hatten, ihn kennenzulernen, als einer der liebenswürdigsten und edelsten Menschen in der Erinnerung bleiben. Unter der Anteilnahme aller Katholiken Palästinas konnte Weihbischof Fellinger am 22. Juli 1938 den 50. Jahrestag seiner Priesterweihe feiern, und es kam an diesem seinem Ehrentage so recht zum Ausdruck, daß er der volkstümlichste Mann in ganz Palästina war und sich dieser hervorragende Repräsentant des Deutschtums des

Pilgerfahne zur Feier der Grundsteinlegung auf dem Sion (Vorderseite)

Pilgerfahne zur Feier der Grundsteinlegung auf dem Sion (Rückseite)

größten Ansehens bei den Angehörigen aller Nationalitäten erfreute. Der Wunsch, der bei dieser Gelegenheit immer wieder ausgesprochen wurde: Ad multos annos!, sollte nicht in Erfüllung gehen. Der hohe Prälat war schon einige Male durch Krankheit gezwungen gewesen, seine Tätigkeit zu unterbrechen und fern von der Heiligen Stadt im Gebirge Genesung zu suchen. Doch schließlich waren seine Kräfte erschöpft, und trotz der liebevollsten Pflege und Fürsorge zweier Borromäerinnen gab er am Tage seiner Priesterweihe, am 22. Juli 1940, nach sechsmonatigem Krankenlager, seine Seele in die Hände des Hohenpriesters zurück.

Der Deutsche Verein vom Heiligen Lande verliert in Msgr. Fellinger einen treuen Freund und bedauert aufrichtig, daß er gerade bei den kommenden Entwicklungen seines klugen Rates entbehren muß.

Aus der Chronik des Sion

Grundsteinlegung vor 40 Jahren

Am 7. Oktober jährte es sich zum vierzigsten Male, daß auf dem Sion in Jerusalem auf dem von Kaiser Wilhelm II. den deutschen Katholiken im Jahre 1898 geschenkten Grundstück der Grundstein zur Kirche Mariä Heimgang gelegt wurde. 500 katholische Männer waren aus diesem Anlaß zum Heiligen Lande gepilgert und wohnten am 7. Oktober 1900 der großartigen Feier bei. Sie führten eine besonders schöne Pilgerfahne mit sich, deren Bildschmuck und Inschrift auf das große Ereignis Bezug hatte. Diese Fahne befindet sich noch heute im Besitz des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande und ist bestimmt, bei der fünfzigsten Wiederkehr der Grundsteinlegung erneut nach dem Heiligen Lande mitgeführt zu werden (siehe Abb.). In den Grundstein wurde eine Urkunde eingeschlossen, die folgenden Wortlaut hatte:

„Einen anderen Grund kann niemand legen, als der gelegt ist, welcher ist Christus Jesus." I. Kor III, 11.

Im Namen der allerheiligsten und ungeteilten Dreifaltigkeit. Amen.

Im heiligen Jahre 1900 nach Christi Geburt, den 7. Oktober, am Rosenkranzfeste der allerseligsten Jungfrau Maria, als Papst Leo XIII. auf Petri Stuhle zu Rom saß, als Wilhelm II. mit starker Hand das Steuerruder des Deutschen Reiches und des preußischen Staates führte, im 26. Jahre der Regierung Abdul Hamids, des Herrschers des Türkischen Reiches, als Ludovicus Piavi lateinischer Patriarch von Jerusalem und Hubertus Simar Erzbischof von Köln und Präsident des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande sowie Landrat Wilhelm Leopold Janssen Vizepräsident des genannten Vereins war, wurde dieser Grundstein für die auf dem

Platze des Heimganges Mariä zu errichtende Marienkirche in Vertretung Sr. Exzellenz des Hochwürdigsten Herrn Patriarchen Ludovicus Piavi durch den Hochwürdigsten Herrn Paschalis Appodia, Titularbischof von Capitolias und Weihbischof des lateinischen Patriarchats von Jerusalem, unter Assistenz des Hochwürdigsten Herrn Abtes Willibrordus Benzler von Maria-Laach, aus der Beuroner Benediktiner-Kongregation, feierlich gelegt, im Beisein von 500 katholischen Männern aus dem Geistlichen- und Laienstande, welche zu dieser Feier aus ganz Deutschland eigens nach Jerusalem gekommen waren, nachdem sie zuvor in Rom den Segen des Heiligen Vaters erhalten, sowie unter der Teilnahme vieler erlauchten Geistlichen und Laien Jerusalems.

Was die Christenheit fast vier Jahrhunderte lang heiß ersehnt hatte, ist heute mit Gottes Hilfe wenigstens zum Teil glücklich in Erfüllung gegangen. Der katholische Erdkreis trauerte über den Verlust des Berges Sion, jenes Zeugen so vieler Wundertaten Gottes im Alten wie im Neuen Bunde; jener hochheiligen Stätte, wo unser Herr und Heiland sein Fleisch und Blut seinen Jüngern zur Speise gegeben; wo der Heilige Geist in feurigen Zungen auf die Apostel herabgestiegen und die heilige Kirche in Erscheinung getreten; wo die allerseligste Jungfrau Maria, auf Geheiß ihres Sohnes, vom heiligen Apostel Johannes in dessen Haus aufgenommen ward, bis sie hier auf dieser Stätte gottselig im Herrn entschlief. Schon längst war durch die Ungunst der Zeit jene erhabene Sionskirche, die Mutterkirche aller Kirchen, welche der fromme Sinn früherer Jahrhunderte dem Heilande und seiner gebenedeiten Mutter hier erbaut hatte, in Schutt zerfallen.

Aber zu allen Zeiten war das heiße Sehnen nach Wiedergewinnung dieser Sanktuarien bei allen katholischen Nationen und namentlich bei den Deutschen lebendig geblieben. So entstand zu Köln der Verein vom Heiligen Grabe und in Aachen der Palästinaverein, welche nachher unter dem damaligen Erzbischofe von Köln, Philippus Kardinal Krementz, zu dem Deutschen Verein vom Heiligen Lande verschmolzen wurden. Dem Sehnen der deutschen Katholiken willfahrte der erlauchte Deutsche Kaiser Wilhelm II., indem Hochderselbe bei einer Pilgerfahrt, welche er im Jahre 1898 mit seiner erlauchten Gemahlin zu den heiligen Stätten Palästinas unternommen, diese an das Coenaculum angrenzende Stätte vom Sultan erwarb und dieselbe in kaiserlicher Huld dem genannten Vereine sowie den Katholiken Deutschlands zur größten Freude des Heiligen Vaters zu schenken geruhte. Dank dem Weckrufe des hochseligen Weihbischofs Hermann Josef Schmitz, Titularbischofs von Zela und Weihbischofs von Köln, des rastlos tätigen Vizepräsidenten des Deutschen Vereins vom

Heiligen Lande, und seines Nachfolgers als Vizepräsidenten, des um das Heilige Land und die Stätte Mariä Heimgang hochverdienten Landrats Wilhelm Leopold Janssen aus Aachen, flossen alsbald reichliche Gaben aus allen Gauen Deutschlands zum Bau einer neuen Marienkirche auf dem Berge Sion. Den Bauplan fertigte in trefflicher Weise der Kölner Architekt Heinrich Renard an.

So möge sich denn unter Gottes gnädiger Hut der Tempel erheben zu Ehren der allerseligsten Jungfrau Maria unter dem Titel „Mariä Heimgang". Unsere Wünsche und Gebete aber möge die glorreiche Himmelskönigin durch ihre mächtige Fürbitte unterstützen, damit von diesem Heiligtum aus der Segen des Allmächtigen Gottes herabsteige über unsern Heiligen Vater Papst Leo XIII. und über den erlauchten Geschenkgeber, unsern allergnädigsten deutschen Kaiser Wilhelm II., über alle deutschen Fürsten und Völker, sowie über die gesamte heilige Kirche Gottes. „Der Herr sende ihnen Hilfe von seinem Heiligtum, und von Sion aus schütze er sie!"

Vier Toten zum Gedächtnis

Von den vielen Unterzeichnern der Urkunde, die im Grundstein der Dormitio ruht, leben heute noch P. Wilhelm Müller C. M. in Jerusalem und Oberbürgermeister i. R. Dr. Antoni, Fulda (jetzt in Essen). Der hochherzige Geschenkgeber Kaiser Wilhelm II. ist am 4. Juni 1941 im 83. Lebensjahr in Haus Doorn in Holland verstorben. In seinem Erinnerungsbuch „Ereignisse und Gestalten 1878—1918" (Leipzig 1922) S. 181 gedachte er selbst mit Wärme seiner Jerusalemfahrt und des Erwerbs des Grundstückes auf dem Sion: „Das Herz meiner katholischen Untertanen vermochte ich zu erfreuen, als ich 1898 das von mir vom Sultan erworbene Grundstück der „Dormitio" aus Anlaß meines Aufenthaltes in Jerusalem den dortigen deutschen Katholiken zum Geschenk machte. Der würdige treue P. Schmidt, der Vertreter des Katholischen Vereins in Jerusalem, stattete mir an Ort und Stelle bei der Übernahmefeier in herzlichen Worten den Dank der deutschen Katholiken ab... Der von einem sehr begabten Kölner Baumeister (Diözesanbaurat Heinrich Renard) entworfene Plan der Kirche, dem Stil des Landes geschickt angepaßt, wurde mir zur Ansicht vorgelegt. Nach ihrer Vollendung bestimmte ich, daß die Beuroner Benediktiner die Dormition übernehmen sollten; 1906 bezogen sie das neben der neuen Marienkirche erbaute Kloster." Wilhelm II. nahm noch während seiner ganzen Regierungszeit lebhaftes Interesse an dem Ausbau der Dormitio und bewies den Benediktinern wiederholt sein Wohlwollen. Am 25. Mai 1905 überreichte in einer Audienz im General-

kommando zu Metz Kardinal und Fürstbischof Dr. Kopp im Auftrage von Papst Pius X dem Kaiser das Großkreuz des Ritterordens vom Hl. Grabe. Der zwei Monate vorher verstorbene Patriarch Piavi von Jerusalem hatte diese Auszeichnung angeregt als Zeichen des Dankes für die Schenkung des Siongrundstückes an die deutschen Katholiken. Zugleich sollte es ein Ausdruck des Dankes für das große Wohlwollen sein, das Wilhelm II. seit seiner Pilgerfahrt dem Heiligen Grabe erwiesen hatte, und sollte ihn aufs neue mit dem Grabe des Erlösers verbinden. Die hohe Auszeichnung des Monarchen trug besonderen Charakter, da dieser Orden sonst grundsätzlich nur an Katholiken verliehen wurde. Der Kaiser trat damit auch geistig und faktisch in die enge Gemeinschaft und Verbindung ein, die so viele seiner Vorfahren seit Jahrhunderten durch die Ritterwürde des Heiligen Grabes mit der heiligsten Stätte der Christenheit hatten. Seiner Seelenruhe wird man sicherlich auf dem Sion in besonderer Weise gedacht haben.

In den Konvent der Sionsabtei riß der Tod im Jahre 1940 zwei empfindliche Lücken. Am 1. März starb plötzlich P. Prior Josef Henninger O. S. B.; ihm folgte am 15. März der Senior des Konvents P. Subprior Mauritius Gisler O. S. B. in die Ewigkeit.

P. Josef Henninger O. S. B. war am 1. Januar 1869 in Sigmaringen (Hohenzollern) geboren und trat am 16. Oktober 1887 in Beuron bzw. Emaus bei Prag in den Benediktinerorden ein; er machte 1888—92 seine Studien in Rom und wurde am 10. Oktober 1892 zum Priester geweiht. Nach längerem Aufenthalt in der Abtei Erdington (England) kam P. Josef 1924 nach Jerusalem und wurde nach der Erhebung des Priorates zur Abtei zum Prior ernannt. Als solcher hat er in der Stellvertretung des Abtes lebhaften Anteil an der Entwicklung des Sion genommen. Im Jahre 1927 unternahm P. Josef eine Reise nach Nordamerika, wo ihm reiche Mittel zum Ausbau des Sion zur Verfügung gestellt wurden. Als Regens des Patriarchalseminars machte sich der P. Prior auch um die Heranbildung des Priesternachwuchses für Palästina und Transjordanien verdient. Im Herbst 1939 entsandte der Hochwürdigste Herr Abt den Entschlafenen nach Tabgha, um dieses Besitztum des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande in die einstweilige Verwaltung durch die Söhne des heiligen Benedikt zu nehmen.

P. Mauritius Gisler O. S. B. erblickte am 13. September 1855 in Altdorf (Schweiz) das Licht der Welt. Er widmete sich nach seinem Gymnasialstudium zunächst dem Architekturberuf und wurde zum Kantonararchitekten gewählt. Als solcher erbaute er u. a. die bekannte Tells-Kapelle am Vierwaldstätter See. 1891 verzichtete er auf sein Amt und

nahm in Beuron das Ordenskleid des heiligen Benedikt. Seine philosophischen und theologischen Studien absolvierte P. Mauritius zum Teil in der Abtei Maria-Laach; 1898 empfing er die heilige Priesterweihe und ging mit den ersten Sionsbewohnern 1906 nach Jerusalem, wo er bis zu seinem Lebensende blieb. Unterbrochen wurde sein Jerusalemer Aufenthalt nur durch den Zwangsaufenthalt in Ägypten, wo er mit sechs Ordensmitgliedern von 1918—20 die Unbilden der englischen Gefangenschaft ertragen mußte, und durch das anschließende Verweilen in der Heimat bis zur Rückkehr im Jahre 1922. Die Pflege des mönchischen Ideals verband P. Mauritius mit einer reichen wissenschaftlichen Betätigung. Von seinem Berufe ausgehend wandte er sich vor allem der Kunstgeschichte und Archäologie des Heiligen Landes zu. Im Laufe der Jahrzehnte erwarb er sich eine staunenswerte Kenntnis der alten Denkmäler des Landes, so daß er von vielen Gelehrten bei Grabungen und Forschungen um Rat und Auskunft angegangen wurde. Darüber hinaus bedienten sich sogar die Mandats- und die Gemeindebehörden seiner fachmännischen Hinweise und Anregungen auf dem Gebiete des Städtebaues. Mit P. Heinrich Häusler begründete P. Mauritius das archäologische Museum der Dormitio, das eine wertvolle Sammlung von Gläsern, Töpfen, Geräten, Goldschmuck usw. von der Frühgeschichte bis zur byzantinischen Zeit enthält. Die Karte des alten Jerusalem auf dem Mosaik von Madaba untersuchte er auf das genaueste und veröffentlichte das wertvolle Ergebnis dieses Studiums in einer vielbeachteten Abhandlung („Das Heilige Land", 1912, S. 214—227). Ferner sei hingewiesen auf seine Beiträge über die Geschichte der Dormitio und über das Museum in dem von J. Schröder herausgegebenen Palästinaheft 9—10 „Die deutsche Benediktinerabtei Mariä Heimgang auf dem Sion in Jerusalem". Dem Deutschen Verein vom Heiligen Lande war P. Mauritius ein reger Förderer und uneigennütziger Mitarbeiter. Das wissenschaftliche Organ „Das Heilige Land" brachte im 81. Jahrgang S. 1 ff. noch seine letzte größere wissenschaftliche Arbeit „Kulturfragmente eines Dolmenvolkes" zur Veröffentlichung. Eine ungewöhnlich geistige und körperliche Frische ermöglichte es dem allbeliebten Dahingeschiedenen, bis in seine letzte Lebenszeit tätig zu sein. Seiner schweizerischen Nationalität war es zu danken, daß er während des jetzigen Krieges vorübergehend die Leitung der katholischen deutschen Mädchen-Oberschule in Jerusalem übernehmen konnte.

Fern vom Sion, seinem ehemaligen Wirkungskreis, starb achtzigjährig am 13. Juli 1940 der frühere Prior des Konventes P. Kornelius Kniel O. S. B. auf Schloß Haus bei Regensburg, wo er als Hausgeistlicher des Erbprinzen von Thurn und Taxis die letzten Lebensjahre ver-

bracht hatte. P. Kornelius war ein Sohn des Rheinlandes, seine Wiege stand in Oberkassel am Siebengebirge (geb. 15. Mai 1860). Er besuchte die Gymnasien in Bonn und Münstereifel und trat 1880 in Emaus bei Prag in den Benediktinerorden ein. Dort und in Seckau oblag er den philosophischen und theologischen Studien und empfing 1886 die heilige Priesterweihe. P. Kornelius war nacheinander bei der Neueinrichtung bzw. dem Aufbau der Benediktinerklöster in Beuron, Maria-Laach und Ettal tätig. Dazwischen verbrachte er wieder mehrere Jahre in dem von ihm besonders geliebten Emaus bei Prag. Von 1897—1904 redigierte er die von diesem Kloster herausgegebenen „St. Benediktusstimmen". Im März 1906 sandten ihn seine Ordensoberen mit P. Mauritius Gisler und Bruder Norbert Sauter zur Vorbereitung der Eröffnung des Sionsklosters nach Jerusalem. 1907 wurde er von Erzabt P. Placidus Wolter O. S. B. zum Superior und noch im gleichen Jahre zum Prior der neuen Kommunität der Dormitio ernannt. Dieses Amt verwaltete er bis zum Herbst 1914. Es waren Jahre reichen Schaffens, die ihre erste Krönung durch die feierliche Einweihung der Dormitio im Jahre 1910 und des äußeren und inneren Wachstums des jungen Priorates fanden. Ein ausgedehnter Briefwechsel mit dem Präsidium des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande gibt Auskunft über die Sorgen und Mühen, die in der Periode des Ausbaues auf der Schulter des Priors lasteten. Kaiser Wilhelm II. zeichnete ihn durch die Verleihung des Roten Adler-Ordens III. Klasse besonders aus. Der Ausbruch des Weltkrieges brachte dann einen Wechsel in der Leitung der Dormitio und P. Kornelius Kniel fand in der Heimat ein vielfaches Feld der Betätigung, sowohl in der Seelsorge als auch in literarischem Schaffen. Er veröffentlichte geschichtliche Werke über die Benediktusmedaille, den Benediktinerorden, die Abteien Maria-Laach, Beuron und Dormitio in Jerusalem, ferner die Lebensbeschreibung mehrerer Ordensleute und u. a. ein Thaddäusbüchlein. 1936 konnte er in St. Emaus sein goldenes Priesterjubiläum feiern. Der Deutsche Verein vom Heiligen Lande gedenkt auch dieses einstigen Mitarbeiters in Dankbarkeit und Verehrung.

P. J. Sonnen als Schulinspektor in den Bergen Galiläas

P. Sonnens Wiege stand in Holthausen nahe bei Düsseldorf, wo sein Vater Forstaufseher war. Schon kurz nach seiner Geburt fragte man sich, was mag wohl aus diesem Kinde werden. Bei der heiligen Taufe erhielt er den Namen: Johannes. Er war und blieb der einzige Sohn in der Familie. Mit besonderer Sorge wachte seine brave Mutter über ihn. Als sich bei ihm gute Anlagen zum Lernen zeigten, schickte ihn sein Vater aufs Gymnasium nach Düsseldorf. Hier verkehrte er viel in der

Familie Sonnenschein, vor allem mit seinem Studiengenossen, Dr. Karl Sonnenschein, dem späteren Großstadtapostel von Berlin. Da wegen der weiten Entfernung der Besuch des Düsseldorfer Gymnasiums mit großen Schwierigkeiten verbunden war, schickte ihn sein Vater ins Kolleg der Vinzentiner nach Theux in Belgien. Ausschlaggebend für die Wahl mag wohl sein Onkel P. Belut gewesen sein, der damals in Theux dem Theologiestudium oblag. Trotz seiner Jugend und seines schmächtigen Körperbaues überragte Johannes bald an Wissen alle seine Klassengenossen. Als nach Absolvierung des Kollegs an ihn die Berufsfrage herantrat, hätte er sich wegen seiner Vorliebe für die Natur gerne fürs Forstfach entschieden. Aber die göttliche Vorsehung hatte ihn für das geistliche Jagdrevier berufen. Als er diese göttliche Stimme in sich vernahm, zauderte er keinen Augenblick. Er folgte seinem geistlichen Onkel und wurde Vinzentiner. Nach Ablauf seines Noviziates und der Studienjahre bestimmten ihn seine Obern für die Missionsarbeit in Palästina. Hier führten in Jerusalem im Dienste des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande seine Mitbrüder eine Knabenschule. Nachdem er ein halbes Jahr früher als gewöhnlich zum Priester geweiht worden war, trat er die Reise nach dem Gelobten Land an. In seinen Mitbrüdern P. Schmidt, P. Dunkel und P. Müller fand er nicht nur treu besorgte Freunde, sondern auch tüchtige Lehrer. P. Sonnens nächste Aufgabe war es nun, sich in die arabische Sprache einzuarbeiten. Er tat es mit großem Fleiß und eiserner Energie, so daß er bald in der Schule mittätig sein konnte. Leider mußte diese wegen des Baues des Paulushospizes bald geschlossen werden. Aber da eröffnete sich dem jungen Missionar bald ein neues Arbeitsfeld am See Genesareth. Hier hatte Herr Biever, ein Weltpriester, der 16 Jahre lang das große Vereinsgut Tabgha geleitet hat, im Verein mit P. Klinkenberg, einem Vinzentiner, in einigen mit Christen durchsetzten Bergdörfern Galiläas mehrere Schulen gegründet. Da letzterer infolge seiner Anstrengungen und häufiger Malariaanfälle seine liebgewonnene Tätigkeit auf Anraten der Ärzte verlassen und wieder in die Heimat mußte, lag es nahe, den P. Sonnen mit der Nachfolge zu betreuen. Es war sicherlich für ihn ein großes Opfer, das geregelte gemeinschaftliche Leben mit seinen Mitbrüdern in Jerusalem zu verlassen. Aber in dem Herrn Biever fand er einen überaus guten und gütigen Vorgesetzten. Es war eine Wonne, den Erzählungen dieses vielerfahrenen Mannes zu lauschen, der viele Jahre als Missionar in Transjordanien zugebracht, der aber auch bei seiner Belesenheit gut Professor auf einer deutschen, englischen, französischen oder italienischen Lehrkanzel hätte sein können, da er alle diese Sprachen mit der gleichen Meisterschaft beherrschte. Obwohl Hüne

von Gestalt, war er doch von schwacher Gesundheit, so daß er die Sommermonate immer in den Bergen zubringen mußte. Er starb 1915 als Patriarchalvikar in Larnaka auf Zypern. Noch heute spricht P. Sonnen über ihn mit den Ausdrücken der größten Ehrerbietung. Von ihm war er ja auch in sein neues Arbeitsfeld eingeführt worden.

Es war an einem schönen Frühlingsmorgen, als aus dem Tore von Tabgha drei Reiter hinausritten, P. Biever, P. Sonnen und ein Beduine als Diener. Es geht durch die Ebene Genesareth in die Galiläischen Berge hinein. Nach etwas mehr als drei Stunden ist das erste Dorf, wo Tabgha eine Schule unterhält, erreicht. Von Abuna Hanna, dem griechisch unierten Pfarrer des Ortes Aillabun, werden sie aufs herzlichste empfangen. Er freut sich jedesmal aufrichtig, wenn einer der Herren von Tabgha kommt. Und jetzt sind es sogar zwei. Da ist seine Freude doppelt groß. Etwas neugierig schaut er sich den neuen Abuna an, der ihm neben dem P. Biever gar schmächtig und klein vorkommt. Aber als er merkt, daß der neue Herr schon geläufig Arabisch spricht, da gefällt er ihm, und bald sind sie die besten Freunde. Nach einer kleinen Stärkung begeben sie sich in die Schule. Sie ist ganz in der Nähe. In einem größeren einfachen Raume, dessen Boden mit Matten belegt ist, hocken gegen 25 Jungen im Alter von 7 bis 14 Jahren. Sie erheben sich und begrüßen die Herren mit einem kräftigen Ahlan wa sahlan (Seid herzlichst willkommen!).

Nach einem kurzen arabischen Liede beginnt die Prüfung. Es ist ganz selbstverständlich, daß mit der Religion begonnen wird. Denn der Hauptzweck der Schulen war die Vertiefung der religiösen Kenntnisse. Zu seinem größten Schmerze hatte Abuna Biever vor einigen Jahren, als er zum erstenmal in diesem Dorfe den Sommer zubrachte, bemerkt, daß die katholischen Kinder so ganz ohne jeden Unterricht auch in der Religion aufwuchsen. Jetzt wurde es ihm auch klar, warum man in dem äußeren Gebaren der Christen kaum einen Unterschied zu dem der umwohnenden Mohammedaner beobachten konnte. Manchmal hatte er von diesen, wenn er ihnen von der Schönheit der christlichen Religion sprach, die Bemerkung hören müssen: Das ist alles schön und wohl, aber leben die hiesigen Christen auch diesen Weisungen gemäß? Führen sie ein besseres Leben als wir? Und zu seinem größten Seelenschmerz mußte der Pater ihnen innerlich recht geben. Deshalb war es von Anfang seiner Schultätigkeit an sein Bestreben, den Kindern beizubringen, was es heißt, ein Christ zu sein. Sie dürften nicht bloß dem Namen nach zur Kirche gehören, sondern müßten auch als wahre Christen leben. Deshalb war im Stundenplan für alle Schulen die erste Stunde für Religion angesetzt. Im großen und ganzen waren die arabischen Lehrer und Lehrerinnen, die

an den höheren Schulen in den Städten ihre Ausbildung und Erziehung genossen hatten, ihrer Aufgabe recht gut gewachsen. So war auch unser P. Sonnen, als er hier zum erstenmal dem Unterricht und der Prüfung von seiten des P. Biever folgte, erstaunt über die Antworten der Schüler. Das gleiche Ergebnis auch in den anderen Fächern, wie Schreiben, Lesen und Rechnen sowie in Geschichte und Geographie. Bis Mittag verblieb man in der Schule. Sodann wurde beim Pfarrer gegessen, nachdem man noch vorher von den Ältesten des Dorfes begrüßt worden war. Für einen jeden von diesen hatte Abuna Biever ein freundliches Wort. Nach dem Essen, das nach Landesgewohnheit auf dem Boden hockend genommen wurde, wurden die Pferde wieder bestiegen, und man begab sich nach dem zwei Stunden entfernten Errabe, wo der geringen Anzahl der Christen entsprechend sich nur eine kleine Schule befand. Ebenso in Sachnin, wo die Prüfung auch bald zu Ende war. Die Nacht verbrachte man in Deir Hanna. Es war für unsern jungen Missionar das erstemal, daß er auf einer Matte, die auf dem Boden ausgebreitet lag, schlafen mußte. Man kann es verstehen, daß diese ungewohnte Art, sich auszuruhen, dem jungen Pater anfänglich sehr schwer fiel, zumal man sich auch noch auf den Besuch von allerlei Ungeziefer gefaßt machen mußte. Aber mit der Zeit gewöhnt man sich an all dies, und so kam es, daß unser Abuna Sonnen hernach sich so geradesogut ausruhte wie im weichen Bett. Früh erhebt er sich an diesem Morgen von seinem Lager. Bevor die anderen erwachen, hat er schon einen großen Teil seines Breviers vollendet. In der sehr schmucklosen und ärmlichen Kirche lesen beide auf einem mitgebrachten Tragaltar die heilige Messe. Danach findet in der Schule die übliche Prüfung statt. Da nur wenige Kinder vorhanden sind, ist dieselbe bald zu Ende. Aber noch können die beiden Missionare den Heimweg nicht antreten. Sie müssen noch nach Mughar, wo eine viel größere Kinderzahl auf sie wartet. Aber bald ist nach einem kurzen munteren Ritt auch dieses Dorf erreicht. Da die Kunde ihres Besuches sich schon vor ihrer Ankunft im Dorfe verbreitet hatte, stand eine große Menge von Leuten am Eingang des Dorfes, um sie zu begrüßen. Dies nahm natürlich längere Zeit in Anspruch. Dann aber ritt man gleich zur Schule, die schon etwas moderner eingerichtet ist. Auch hier sind die beiden Patres befriedigt von den Leistungen der Schüler. Nach einem kleinen Imbiß beim Pfarrer stellen sich noch die Ersten der Christen und Drusen ein, um mit Pater Biever, dessen Rat von allen hochgeschätzt wird, noch dieses oder jenes zu besprechen. Sie alle werden mit einem Täßchen Mokka bewirtet. Um noch vor Anbruch der Dunkelheit Tabgha zu erreichen, darf das Plauderstündchen mit den Leuten nicht zu sehr ausgedehnt werden. Bald sind

die Pferde wieder gesattelt, und der Heimritt wird angetreten. Manchmal kommen sie an Beduinenzelten vorbei, und immer wieder werden sie aufgefordert, doch abzusteigen und ihnen die Ehre ihres Besuches zu geben. Aber die Zeit drängt, und so müssen sie immer wieder die Einladung ablehnen. Gegen Abend sind sie wieder in Tabgha. P. Sonnen freut sich über diesen neuen Beruf und nutzt die ihm zur Verfügung stehende freie Zeit gründlich aus, um sich im Arabischen zu vervollkommnen. Regelmäßig besucht er jeden Monat die Schulen. Lehrer und Schüler schätzen den Abuna von Tabgha, und man kann es verstehen, daß er einige Jahre später, als er nach Jerusalem für ein neues Arbeitsfeld abgerufen wurde, nur mit Wehmut von der untergaliläischen Jugend scheidet. Aber nicht lange sollte seine Abwesenheit von Tabgha dauern. Hier waren nämlich in der Zwischenzeit große Veränderungen vor sich gegangen. P. Biever hatte sich auf eine kleine Pfarrei in der Nähe Bethlehems zurückgezogen. Sein Nachfolger, P. Klingenberg C. M., hatte bald durch seinen etwas ungestümen Eifer seine Gesundheit so beeinträchtigt, daß er sich auf Geheiß der Ärzte wieder nach Europa begeben mußte, wo er bald starb. P. Sonnens Aufgabe war es nunmehr, neben den Schulen auch das Haus mit der großen Ökonomie zu leiten. Da er sich bei seinem früheren Aufenthalt in Tabgha gar nicht um die Leitung und Verwaltung Tabghas gekümmert hatte, so fiel es ihm nicht leicht, so ganz ohne Anleitung von seiten eines Vorgängers sich in die neue Aufgabe hineinzuleben. Aber seine Energie ließ ihn bald alle Schwierigkeiten überwinden. Auch die Schultätigkeit hatte sich grundlegend verändert. Aus gewissen Gründen hatte sich P. Klinkenberg gezwungen gesehen, alle Schulen in Untergaliläa mit Ausnahme von Mughar zu schließen. Dafür hatte er auf Bitte des Bischofs von Tyrus in dessen Diözese einige Schulen übernommen. Wenn dieselben auch viel weiter von Tabgha als dem Zentrum entfernt lagen, so boten sie doch ein viel größeres Arbeitsfeld. Kaum war unser P. Sonnen in Tabgha etwas eingelebt, als er sich eines Tages mit seinem treuen Beduinen Dib, der ihn früher schon auf seinen Schulreisen begleitet hatte, in früher Morgenstunde aufmachte, um sein neues Schulfeld zu besichtigen. Das erste Dorf, Baraschit mit Namen, lag gegen zehn Stunden entfernt. Aber Freund Dib verstand es ausgezeichnet, durch Erzählungen aus seinem früheren Räuberleben und lustige Einfälle dem Pater die Zeit zu verkürzen. Kräftig mußten die Pferde ausschreiten, bis man das Ziel des ersten Tages erreichte. Gleich nach der Ankunft im Dorf wurde die Schule aufgesucht, und die Prüfung begann. Sie dauerte zwei bis drei Stunden. Am Abend kamen die Männer der christlichen Gemeinde und begrüßten den Pater. Immer wieder

brachten sie ihm ihren großen Dank zum Ausdruck, daß der Verein vom Heiligen Lande bei ihnen die Schule unterhalte. Dieser benutzt die Gelegenheit und macht sie darauf aufmerksam, daß sie als christliche Männer den mit ihnen in einem Dorfe zusammenlebenden Mohammedanern durch ihre ganze Lebensführung Beispiel geben müßten. Am anderen Morgen geht es nach Saffed el Battich. Man steigt beim Churi, dem Dorfpfarrer, ab. Es ist dies ein alter, etwas knauseriger Herr. Dib, der Diener, kennt ihn gut. Er weiß, daß er seinen Abuna zu Mittag mit einem Fladen Brot und einigen Oliven abspeisen wird. Aber Dib sagt sich mit Recht, eine gute kräftige Hühnersuppe würde dem Abuna weit besser tun. Was macht er? Während dieser mit dem Pfarrer in der Schule die Prüfung abhält, packt er sich ein Huhn und tötet es. Als später die beiden Geistlichen im Pfarrhaus zusammen sitzen, bringt unser Dib das Huhn und erzählt, das Huhn sei vom Pferd erschlagen worden. Natürlich glaubte unser Abuna dieser Erzählung und ließ sich das Huhn ordentlich munden. Erst als sie das Dorf verlassen, erzählte ihm Dib den wahren Sachverhalt. Der Pater gab ihm einen Verweis und nahm sich vor, den Preis des Huhnes das nächstemal zu ersetzen.

Am Abend gelangten sie nach Deir Dreia, einem nur von Christen bewohnten Ort. Leider gab es hier wie in den meisten anderen Orten zwei Parteien, die sich gegenseitig bekämpften. Mit großem Takt mußte der Abuna vorgehen, um bei keiner anzustoßen. Manchmal gelang es ihm auch bei seinen späteren Besuchen, sie zur Versöhnung zu bestimmen. Manches Gute konnte so neben der eigentlichen Schularbeit erreicht werden. Während der Nacht, die der Pater in Deir Dreia zubrachte, stellte sich Schnee und Regen ein, der auch am Morgen nicht nachließ. Und doch stand auf dem Programm Tyrus, das fünf Stunden entfernt am Mittelmeer liegt. Jeder Araber würde bei diesem Wetter seine Reise um einen Tag verschoben haben. Nicht so unser Abuna. Trotz der eindringlichen Warnung der Dorfbewohner begibt er sich mit seinem Begleiter auf den Weg. Solange sie auf den Höhen ritten, ging es, wenn auch der Regen furchtbar in ihre Gesichter peitschte. Selbst der gute Gummimantel konnte einem solchen Regen nicht standhalten. Bald waren sie bis auf die Haut durchnäßt. Aber das Schlimmste stand ihnen noch bevor. Denn geradezu furchtbar war es in den Tälern, durch welche sie der Weg führte. Wie häufig stürzten da ihre Pferde! Wie häufig mußten sie ein unfreiwilliges Bad nehmen! Statt nach fünf, kamen sie erst nach sieben Stunden in Tyrus an, wo sie beim Bischof abstiegen. Dieser empfing sie mit außergewöhnlicher Herzlichkeit, er sorgte gleich für trockene Wäsche und ließ sie gut bewirten. Bald begab sich der Pater

zur Ruhe und fand am andern Morgen seine Kleider schon getrocknet. Nach der heiligen Messe Inspektion der Stadtschule. Staunenswerte Leistungen in allen Fächern, selbst in Französisch und Mathematik. Augenscheinlich sind die Kinder sehr talentiert. Unterdessen ist es Mittag geworden. Mit dem Bischof, der ein sehr einfacher und leutseliger Prälat ist, nimmt P. Sonnen das Mittagsmahl ein. Da Tyrus bekannt ist wegen seiner Fische, muß er auch diese genießen. Er muß dem Bischof recht geben, daß diese bei weitem die Fische des heiligen Sees an Güte und Geschmack übertreffen. Am Nachmittag nimmt er Abschied von dem Bischof und reitet mit seinem Beduinen wieder landeinwärts. Gott sei Dank hat sich das Wetter gebessert. Gegen Abend kommt er nach C a n a, einem größeren Dorfe mit zwei Schulklassen. Er übernachtet beim Pfarrer, der in S. Anna in Jerusalem bei den Weißen Vätern erzogen worden ist. Während fast alle Pfarrer der Diözese Basilianermönche sind, ist er mit dem Bruder des Bischofs der einzige Weltpriester. Aus seinem ganzen Benehmen und der schönen Einrichtung in der Kirche kann man erkennen, daß Europäer seine Lehrer waren. Am anderen Morgen war wieder Prüfung in der zweiklassigen Schule. Sodann Abreise nach T i b n i n, einem Regierungsort mitten im Gebirge. Eine gut erhaltene Kreuzfahrerburg gibt dem großen Dorf sein Gepräge. Pater Sonnen begibt sich gleich zur Schule, die er noch geöffnet findet. Auch hier ist er sowohl in der Knaben- wie in der Mädchenschule erstaunt über die Leistungen der Kinder. Lehrer und Lehrerin bekommen neben ihrem Gehalt ein wohlverdientes Lob.

Übernachtet wird bei den guten Eltern unseres Abuna Sardi, der in unserem kleinen Lehrerseminar in Jerusalem beschäftigt ist als Lehrer der arabischen Sprache. Noch lange bevor die Sonne am nächsten Morgen aufgeht, steht P. Sonnen in dem einfachen Dorfkirchlein am Altar. Heißt es doch beizeiten aufbrechen, um noch vor Abend nach einem 14stündigen Ritt wieder in Tabgha einzutreffen. Aber wie ist das? Will denn die Sonne heute gar nicht aufgehen? Schon ist es 7 Uhr, und von der Sonne ist noch nichts zu sehen. Undurchdringliche, schwere Nebelwolken haben sich über das ganze Land gelegt, so daß man buchstäblich kaum die Hand vor den eigenen Augen sieht. Aber obwohl der erste Teil des Weges dem Pater unbekannt ist, tritt er doch im Vertrauen auf Gott und seinen Schutzengel den Heimritt an. Ein kleiner Kompaß ist behilflich. Ein eigenartiges Gefühl legt sich auf die Gemüter der beiden Reiter, das nur derjenige verstehen kann, der in einer ähnlichen Lage gewesen ist. Selbst unser Beduine Dib, der doch in mancher dunkeln Nacht an Raubzügen teilgenommen hat, ist beklommen. Während sonst seine Reden

immer so munter fließen, ist er ganz wortkarg. Stundenlang reiten sie langsam und schweigend auf den sonst schon schwierigen Bergpfaden hintereinander. Da endlich zerreißt, o Freude, das Tagesgestirn das dunkle Nebelgewölk. Sie können wieder die nächste Umgebung unterscheiden, und bald liegt die ganze Landschaft vom goldenen Sonnenlicht übergossen vor ihnen. Ein heißes Dankgebet kommt von den Lippen des jungen Paters. Er ist ganz verzückt in den Anblick der herrlichen Berge, die in dieser Jahreszeit überzogen sind von einem wunderbaren Blumenteppich. Er, der ein so großer Naturfreund ist, freut sich über jedes Blümlein, das sein Auge gewahrt. Besonders aber ist es ihm als anerkanntem Ornithologen ein Herzensbedürfnis, seine Aufmerksamkeit auf die Vogelwelt zu richten. Über ihm in großer Höhe schweben Adler verschiedener Art, Geier, die ein Aas aus weiter Ferne anzieht, Bussarde, Habichte, Sperber und Falken, Scharen von Enten und Gänsen, die nach dem nahegelegenen Hulesee ziehen. Manchmal stieben ganze Ketten der prachtvoll gefärbten Steinhühner vor ihnen auf. Dib will seine Schießkunst zeigen, aber für gewöhnlich gibt es nur Löcher in der Luft. Von Kleinvögeln ist es besonders der wipplige Steinschmetz, der Sommer und Winter durch sein Gebaren dem Reiter in den Karstbergen Freude bereitet. Selten sieht man hier oben die schöne Blauracke, ebenso den Wiedehopf. Noch Hunderte von anderen Vogelarten kann der kundige Abuna auf seinem Heimwege beobachten. Aber er kann sich nicht sehr intensiv seinen Naturbetrachtungen hingeben. Die Wege sind manchmal so schlecht, daß er seine ganze Aufmerksamkeit auf die Tritte seines Pferdes richten muß, obwohl er sich im großen und ganzen auf dasselbe verlassen kann. Ist es doch eine edle Stute, die er reitet, und die in ganz Galliläa kaum ihresgleichen findet. Schon hat sich die Sonne hinter den zum Mittelmeere sich hinziehenden Bergen des Jermak zurückgezogen, als unser Pater durch das Westtor in Tabgha einreitet. Müde steigt er nach 12stündigem Ritt von seinem Tier, aber die freudige Genugtuung, durch seine Tätigkeit zum wahren Wohle der christlich-arabischen Jugend beizutragen, läßt ihn alle seine Opfer und Schwierigkeiten vergessen. Abuna Mansur.

Palästina-Arbeit in der Heimat

Karl Joseph Kardinal Schulte, Erzbischof von Köln, †

Der Präsident des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, Karl Joseph Kardinal Schulte, Erzbischof von Köln, Großkreuzritter des Ordens vom Heiligen Grabe zu Jerusalem, ist am 10. März 1941 während eines feindlichen Fliegerangriffs infolge eines Herzschlages verschieden.

Geboren am 14. September 1871 auf Haus Valbert in Ödingen b. Meschede i. W., besuchte er, nachdem seine Eltern nach Essen übergesiedelt waren, das Burg-Gymnasium daselbst, wo er im Jahre 1891 das Zeugnis der Reife erhielt. Als Sohn einer tief religiösen Familie fühlte er sich schon früh zum Priesterstande berufen und lag den theologischen Studien ob in Bonn, Münster und Paderborn, wo er in seiner Geburtsdiözese am 25. März 1895 von Bischof Simar zum Priester geweiht wurde. Als jugendlicher Seelsorger wirkte er einige Jahre in Witten an der Ruhr, wo er unermüdlich in Kirche und Schule und bei häufigen Krankenbesuchen tätig war. Im Jahre 1901 zum Repetenten des Leo-Konviktes in Paderborn berufen, widmete er sich den jungen Theologen, vertiefte aber auch sein eigenes theologisches Wissen, so daß er am 2. September 1903 in Tübingen den theologischen Doktorgrad erwerben konnte. Seine große Liebe zur Wissenschaft befähigte ihn als Lehrer der Apologetik und später des kanonischen Rechtes an der Paderborner Fakultät, Gediegenes zu leisten und auch die Theologiestudierenden für die heilige Wissenschaft zu erwärmen.

Bereits mit 38 Jahren, am 30. November 1909, wurde Prof. Dr. Schulte zum Bischof seiner Heimatdiözese Paderborn gewählt und am 30. März 1910 daselbst inthronisiert. Der schon nach wenigen Jahren ausbrechende Weltkrieg gab ihm reichlich Gelegenheit, sich im vollsten Sinne des Wortes als guter Hirte der ihm anvertrauten Herde zu bewähren, und es ist noch heute unvergessen, wie er während und nach dem Kriege bemüht war, in Wort und Schrift die deutschen Rechte und die Ehre der deutschen Katholiken zu verteidigen, das Los der Kriegsgefangenen auf jede Weise zu erleichtern, und wie er alles aufbot, um die durch das Diktat von Versailles dem deutschen Volke auferlegten grausamen Friedensbedingungen abzuändern. Durch die von ihm in Paderborn eingerichtete Kriegshilfsstelle konnte unendlich viel Leid und Elend beseitigt werden, und sie bot später den amtlichen Stellen wertvolle Unterlagen.

Als Kardinal und Erzbischof von Hartmann in Köln starb, fand Bischof Schultes segensreiche Paderborner Tätigkeit ein Ende. Er wurde am 15. Januar 1920 zum Erzbischof von Köln gewählt. Am 25. März 1920 fand

seine feierliche Inthronisation statt, und ein Jahr später, am 7. März 1921, wurde Erzbischof Karl Joseph Schulte vom Papst Benedikt XV. zum Kardinal erhoben. Mit dem bedeutend größeren Wirkungskreis wuchs auch seine Schaffensfreude auf allen Gebieten der Seelsorge und darüber hinaus. Er, der Sohn der schaffensfreudigen roten Erde, war besonders besorgt für die soziale und wirtschaftliche Hebung der arbeitenden Stände und war namentlich während der Inflationsjahre für die Besserung der Lage der großstädtischen Bevölkerung unermüdlich besorgt. In den Jahren der Besetzung der Rheinlande durch fremdländische Truppen hat er sich stets als kerndeutscher Mann bewiesen, und es ist vielleicht nicht genügend bekannt, wie er immer und immer wieder eingetreten ist für das Festhalten der Rheinlande am deutschen Vaterlande, selbst wenn ausländische kirchliche Stellen diese seine Stellungnahme nicht verstanden.

Die Tätigkeit des Verstorbenen wird stets ein Markstein in der Geschichte der Kölner Erzdiözese sein, weil durch ihn während seiner Amtszeit wichtige Einrichtungen geschaffen wurden. Es sei nur daran erinnert an die im Jahre 1929 erfolgte Abtrennung des Bistums Aachen, an den Bau des neuen Priesterseminars in Bensberg, an die Errichtung des Erzbischöflichen Diözesanarchivs, an das Albertus-Magnus-Institut. Die Zentralen der vielen kirchlichen Organisationen, die im Erzbistum Köln ihren Sitz hatten, fanden in ihm stets einen warmen Förderer und Berater. Das galt ganz besonders vom Deutschen Verein vom Heiligen Lande, dem er mehr als 20 Jahre als Präsident vorstand. Es ist eine Hauptaufgabe dieses Vereins, die deutschen Interessen im Heiligen Lande zu vertreten und namentlich die Anstalten zu betreuen, die von Deutschen in Palästina begründet wurden und das Deutschtum im Heiligen Lande auch nach außen hin machtvoll vertreten. In die Präsidentschaft des verstorbenen Erzbischofs fielen zum großen Teil auch die Jahre nach dem Weltkriege, in denen durch die immer mehr hervortretenden völkischen und rassischen Gegensätze unter den Bewohnern Palästinas die deutsche Arbeit dauernd gefährdet wurde. Als im Jahre 1918 die deutschen Benediktiner vom Sion ausgewiesen wurden und diese deutsche Stiftung belgischen Benediktinern anvertraut war, ruhte Kardinal Schulte nicht, bis er es durchgesetzt hatte, daß die Beuroner Genossenschaft zurückgerufen wurde, und groß war die Freude, als am 24. Januar 1921 die früheren Bewohner der Abtei wieder ihren Einzug halten konnten. Von allergrößter Bedeutung war es, daß unter seinem Vorsitz beschlossen wurde, sämtliche katholischen deutschen Anstalten Palästinas im palästinischen Grundbuch auf den Namen des Erzbischöflichen Stuhles von Köln eintragen zu lassen, wodurch diese Anstalten für die britische Mandatsmacht gleichsam sakrosankt und unantast-

bar wurden, so daß sie bis heute dem Deutschtum erhalten geblieben sind. Während seiner Präsidentschaft wurde auch die große und wichtige Aufgabe gelöst, die Anstalten, die durch den Weltkrieg schweren Schaden erlitten hatten, wieder auf- und auszubauen und den neuen Verhältnissen anzupassen. Es waren dieserhalb schwierige finanzielle Unterhandlungen zu pflegen, die durch die eifrige Mitarbeit des Verstorbenen zu einem guten Ende geführt wurden.

Als auch der neue englische Krieg den Deutschen Verein vom Heiligen Lande vor weitere große Aufgaben stellte und der Vizepräsident des Vereins schon gleich nach Kriegsausbruch durch die Einberufung zur Wehrmacht der Vereinsarbeit entzogen wurde, verfolgte der Verewigte mit größtem Eifer und Interesse alle Maßregeln, die zur Behebung der ersten Schwierigkeiten getroffen werden mußten. Schon als Bischof von Paderborn war er ein warmer Freund des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande gewesen und hat einmal das Wort ausgesprochen: „Es darf fortan in Deutschland keine Pfarrei geben, die den zu so außergewöhnlicher Bedeutung gelangten Deutschen Verein vom Heiligen Lande nicht eingeführt hat." Als Erzbischof von Köln war er in gleicher Weise für die weitere Entwicklung des Vereins in seiner großen Erzdiözese besorgt, und deshalb ist der Verein seinem verstorbenen Präsidenten zu innigstem Dank verpflichtet und wird sein Andenken für alle Zeiten in hohen Ehren halten.

Das letzte Jahrzehnt seines Lebens stand ganz unter dem Zeichen des Kreuzes. Ein schweres Leiden, das ihn mehr als einmal an den Rand des Grabes zu bringen schien, gestattete ihm nicht, seine öffentliche Tätigkeit in dem Umfang zu entfalten, wie er es gern getan hätte, und zwang ihn zu einer Zurückhaltung, die ihm überaus schmerzlich war. Denn er erduldete, wie Bischof Bornewasser von Trier bei den Beisetzungsfeierlichkeiten betonte, ein Martyrium, das höher zu werten ist als das blutige Martyrium. Die kriegerischen Ereignisse einer Nacht ließen sein Herz stille stehen, und unter dem Segen und den Gebeten der Kirche ging er in ein besseres Jenseits ein. Am 17. März 1941 wurde Kardinal Schulte zu Grabe getragen. In dem großen Trauergefolge befanden sich auch der Vizepräsident Fürst zu Salm-Reifferscheidt-Dyck mit vielen Herren des Vorstandes, Vertretern der Diözesanverbände und zahlreichen Mitgliedern. Die Ritter vom Heiligen Grabe zu Jerusalem gaben dem toten Ordensbruder das Ehrengeleit neben dem Sarge. Die Beisetzung fand in der Bischofsgruft der Hohen Domkirche zu Köln statt unter Anwesenheit von 16 Bischöfen, vielen Prälaten und kirchlichen Würdenträgern sowie je einem Vertreter der Reichsregierung und des Reichsministeriums für kirchliche Angelegenheiten. Am

† Karl Joseph Kardinal Schulte, Erzbischof von Köln
Präsident des Deutschen Vereins vom Hl. Lande

Die Ritter des Ordens vom Hl. Grabe gaben dem toten Kardinal das letzte Ehrengeleit

Die Aufbahrung in der Vierung des Kölner Domes bei den Beisetzungsfeierlichkeiten am 17. März 1941 (Aufn.: Felten [2])

1. April 1941 hielt Generalsekretär Meinertz ein feierliches Seelenamt unter Assistenz der geistlichen Mitglieder des Ritterordens vom Heiligen Grabe in der Pfarrkirche zum heiligen Andreas in Köln, zu dem viele Mitglieder des Diözesanverbandes Köln und der Grabesritter sich eingefunden hatten. Der Zelebrant würdigte in einer Ansprache die Verdienste des Verstorbenen um das Heilige Land und den Deutschen Verein vom Heiligen Lande.

Deutscher Verein vom Hl. Lande

Am 27. November 1940 fand im Generalsekretariat die Generalversammlung des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande statt. Da der hohe Vorsitzende und der Vizepräsident am Erscheinen verhindert waren, präsidierte der Vorsitzende des Diözesanverbandes Köln, Oberbürgermeister i. R. Franz Gielen. Fast alle Diözesanverbände waren auf der Generalversammlung vertreten, und der Vorsitzende konnte zum erstenmal die neuen Vorsitzenden bzw. Vorstandsmitglieder von Hildesheim, Meißen und Trier begrüßen. Der Bericht des Generalsekretärs gab ein erfreuliches Bild von der Entwicklung des Vereins in der Heimat, die nicht zuletzt der verständnisvollen Unterstützung seitens der deutschen Bischöfe zu verdanken ist. Der Bericht zeigte, daß der Mitgliederbestand eine geringe Zunahme zu verzeichnen hatte. Weniger erfreulich war das Bild, das der Generalsekretär von der Lage der Anstalten in Palästina entwarf.

Die Vereinsleitung sieht nach wie vor augenblicklich ihre Hauptaufgabe darin, den Heiliglandgedanken in der Heimat lebendig zu erhalten und zu pflegen, und glaubt dieses besonders durch die Herausgabe wertvoller Veröffentlichungen zunächst in der Reihe der Palästinahefte erreichen zu können. Außerdem war es dem Verein möglich, ein Märchenbuch herauszugeben: „Orientalische Märchen, Fabeln und Geschichten" von St. H. Stephan. Das Buch hat sehr großen Anklang gefunden und ist in einfacher Ausführung allen Mitgliedern und Teilnehmern des Vereins überreicht worden.

Wenn es auch in der Gegenwart eine vaterländische Pflicht für alle Deutsche ist, alle Kräfte anzuspannen, um aus dem gegenwärtigen Völkerringen als Sieger hervorzugehen, so glaubte der Generalsekretär doch nicht auf die persönliche Fühlungnahme mit den Mitgliedern in den einzelnen Diözesanverbänden verzichten zu dürfen. Er sprach in den Dekanatskonferenzen in Opladen, Bedburg, Kyllburg und Magdeburg und hielt an mehreren Orten Lichtbildervorträge: Im Diözesanverband Köln in Köln, St. Barbara und Immigrath, im Diözesanverband Paderborn in

Magdeburg-Sudenburg, M.-Buckau und M.-Neustadt, im Diözesanverband Trier im Priesterseminar. In Anbetracht der schwierigen Verkehrsverhältnisse war es dem Generalsekretär nicht möglich, der regelmäßig im Mai stattfindenden Generalversammlung des Diözesanverbandes Breslau beizuwohnen. Die vom Generalsekretär herausgegebene Lichtbilderreihe „Im Lande des Herrn" findet immer mehr Anklang und wird bereits in vielen Pfarren als willkommenes Hilfsmittel zu Seelsorgsstunden und ähnlichen Veranstaltungen benutzt.

Die Lage der Anstalten des Vereins in Palästina ist besorgniserregend. Vgl. oben den Artikel „Das Kriegsschicksal des Palästinadeutschtums". Eine direkte Verbindung mit denselben ist so gut wie ausgeschlossen. Nach Mitteilungen des Spanischen Konsulates in Jerusalem über das Auswärtige Amt in Berlin ist das Paulushospiz mit englischem Militär belegt. Wie die Mädchen-Oberschule nach den Sommerferien wieder eröffnet werden konnte und ihren Betrieb ohne die deutschen Lehrpersonen fortsetzt, kann auf Grund der Mitteilungen nicht festgestellt werden (siehe Kriegsbriefe Nr. 11). Aus einer Liste aller in Palästina internierter Deutscher ist zu ersehen, daß ungefähr seit Mitte 1940 alle deutschen und italienischen Geistlichen sich im Flagellationskonvent zu Jerusalem befinden, darunter auch die Patres Sonnen, Müller und Kerls sowie 25 Patres und Brüder vom Sion, mit Ausnahme des Abtes Maurus Kaufmann. Unter den Internierten befinden sich auch Dr. Clemens Kopp und P. Kutsch S. J. — Die Gesamtzahl der internierten Deutschen beträgt 1560, von denen sich die meisten in den Templersiedlungen Wilhelma und Sarona befinden. Die Borromäerinnen aus Jerusalem, Emmaus, Tabgha und Haifa sind sämtlich im Mutterhaus der Borromäerinnen in Jerusalem interniert. Es ist die Möglichkeit geboten, über das internationale Rote Kreuz mit den Internierten in Verbindung zu treten. Es vergehen jedoch darüber viele Monate, und die Briefe dürfen höchstens 25 Worte rein privaten Charakters enthalten. Die Anstalten des Vereins unterstehen einem von der Mandatsregierung eingesetzten Überwachungsbeauftragten (Publican Custodian), dem die finanzielle Verwaltung derselben obliegt. Für die Besetzung des Paulushospizes erhält derselbe seitens der englischen Militärverwaltung eine genau festgesetzte Miete, die teils an die Dormitio, teils an die Mädchen-Oberschule abgeführt wird. Die ungewisse Lage der deutschen Besitzungen im Heiligen Lande und die unsichere Zukunft derselben mögen die Mitglieder veranlassen, mehr denn je im Gebete derselben zu gedenken und namentlich für die Leiter der Anstalten, die unter der augenblicklichen Zwangslage auch seelisch ganz besonders leiden, des öfteren ein warmes Memento zu machen. Die Hospize in

Emmaus und Tabgha sowie das Görresheim sind vollständig geschlossen, so daß aus ihnen keinerlei Einnahmen zu erwarten sind. Hoffentlich ist ihre Bewachung derartig, daß ihre Einrichtungen keinen wesentlichen Schaden erleiden. Auf jeden Fall wird es nach dem Kriege einer intensiven Aufbauarbeit bedürfen, um alle durch Vernachlässigung oder vielleicht auch durch Kriegsgewalt entstandenen Schäden wieder zu beseitigen.

Die Sorge um die Anstalten des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande in Palästina veranlaßte den Generalsekretär, sich im April 1940 nach Rom zu begeben, um mit dem Sekretär der Kongregation für die Orientalische Kirche, Kardinal Tisserant, Fühlung zu nehmen. Seine Eminenz versicherte dem Generalsekretär zu wiederholten Malen, daß er den Anstalten des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande seine ganze Aufmerksamkeit widme, und daß er insbesondere den Apostolischen Delegaten für Ägypten, Palästina und Syrien, Msgr. Testa, angewiesen habe, auf dieselben ein wachsames Auge zu halten. Der von Kardinal Tisserant gebilligte Plan, einen großen Posten von Materialien, die für den Sion bestimmt waren und bereits vor Ausbruch des Krieges versandfertig bereitstanden, abzusenden, wurde durch diese überstürzten Kriegsereignisse unmöglich gemacht. Der Generalsekretär erfuhr in Rom auch, daß die von der Deutschen Reichsregierung für die Mädchen-Oberschule noch vor Kriegsausbruch bewilligte Unterstützung an die Schulleitung abgeliefert worden ist.

Ritterorden vom Heiligen Grabe zu Jerusalem

Bereits im Jahre 1936 war durch die Ernennung des Prälaten Rusticone, des Generalvikars des italienischen Armeebischofs, zum Prokurator des Ritterordens vom Heiligen Grabe beim Heiligen Stuhl, in Abänderung des von Papst Pius XI. erlassenen Ordensstatutes von 1932 eine engere Beziehung in personeller und sachlicher Hinsicht im Verhältnis des Ritterordens vom Heiligen Grabe zum Heiligen Stuhl geschaffen worden und das durch einen Laien verwaltete Amt des Referendars erloschen. Der durch die Berufung eines Prokurators beschrittene Weg wurde jetzt unter Papst Pius XII. fortgesetzt. Am 23. Juli 1940 gab der Osservatore Romano das Päpstliche Breve bekannt, durch welches Kurienkardinal Nikolaus Canali zum Protektor des Ritterordens vom Heiligen Grabe und des angegliederten Werkes der Glaubenserhaltung in Palästina ernannt wurde. Der Ritterorden vom Heiligen Grabe hat damit neben seinem Rektor und Administrator, dem Patriarchen Aloisius Barlassina von Jerusalem, in der Persönlichkeit von Eminenz Canali eine zweite kirchliche Spitze erhalten, die in engster Verbindung zu dem souveränen Schutzherrn des Ordens, dem Heiligen Vater in Rom, steht.

Am 9. Dezember 1940 fand zu Köln in hergebrachter Weise die achte Jahresversammlung der Deutschen Ordensprovinz mit der Ordensmesse in St. Andreas und der anschließenden Kapitelsitzung statt. Die Provinz verlor durch den Tod im vergangenen Jahre den Komtur Konrektor i. R. Peter Tipper aus Düsseldorf-Eller, und die Ritter Apotheker Josef Block, Bonn, Dechant Monsignore Theodor, Neu-Bergheim a. d. Sieg, und Pfarrer Johannes Soer, Sundern i. W. Apotheker Block, der sich u. a. als Erfinder des Tropons und Blutbrotes einen wissenschaftlichen Namen machte, war mit 91 Jahren der Senior der Deutschen Ordensprovinz. Nunmehriger Senior ist Freiherr Theodor von Vequel-Westernach, der schon seit 60 Jahren Komtur mit Stern des Ritterordens vom Heiligen Grabe ist. Statthalter Franz Fürst zu Salm-Reifferscheidt, der auf einem kurzen Urlaub aus dem Felde an der Kapitelsitzung teilnehmen konnte, gedachte in ehrenden Worten der verstorbenen Kapitulare und insbesondere auch des heimgegangenen Ordensmitgliedes Weihbischof Dr. Franz Fellinger von Jerusalem, der in der Großkanzlei des Ordens die Belange der Provinzen des deutschen Sprachkreises wahrgenommen hatte. P. Joh. Täpper C. M. von Tabgha am See Genesareth (zurzeit Godesberg a. Rh.) hielt einen mit großem Interesse aufgenommenen Vortrag über das Thema „Die Stellung des Islams zum Christentum", „Erfahrungen und Erkenntnisse".

Inhalts-Verzeichnis

Vorwort 5

I. Grabungen und Funde

Die Bibel und die wichtigsten handschriftlichen und inschriftlichen Funde seit der Jahrhundertwende. Von Dozent Dr. Curt Peters, Leiden (Holland) 9

Die Religion der Phönizier nach den Funden von Ras Schamra. Von Pfarrer Dr. H. Doergens, Krefeld-Traar 42

Dscherasch (Gerasa), die Stadt der 1000 Säulen. Von Kunstmaler Bernhard Gauer, Dscherasch, z. Zt. Düsseldorf. Mit 1 Karte des Verfassers und 28 Bildern nach Aufnahmen von Konsul Dr. Melchers, Haifa, z. Zt. Berlin 45

II. Abhandlungen, Referate und Vorträge

Zur Geschichte des Begriffes „Terra Sancta". Von Dr. theol. Joseph Kremer, Köln 55

War Jakobus, der erste Bischof von Jerusalem, Apostel? Von Prof. Dr. Karl Pieper, Paderborn 67

Die Wallfahrt Bischof Günthers von Bamberg. Von Dr. Wilhelm Hotzelt, München-Baierbrunn 74

Gregor X., der letzte Kreuzzugspapst (1271—1276). Von Dr. Wilhelm Hotzelt, München-Baierbrunn 92

Das Rittertum vom Heiligen Grabe im 14. u. 15. Jahrhundert. Von Dr. Valmar Cramer, Köln. (Mit 25 Abb.) 111

1. Die „Fahrt nach der Ritterschaft" 111 — 2. Die Beziehungen der Grabesritterschaft zum Königtum von Jerusalem 125. — 3. Die St.-Katharinen- und St.-Georgs-Ritterschaft 137 — 4. Brauchtum und gute Werke der Ritter vom Heiligen Grabe 144 — 5. Die Vorrangstellung und Anerkennung der Ritter des Heiligen Grabes 158 — 6. Die Legende von der Verschmelzung des Ritterordens vom Heiligen Grabe mit dem Johanniterorden durch Innozenz VIII. und seiner Wiederbegründung durch Alexander VI. (1496) 188. — Anhang: Zu den Abbildungen 194 — Verzeichnis der abgekürzt zitierten Werke 200.

Aus den Beziehungen der Erzdiözese Köln zum Heiligen Land in früheren Jahrhunderten. Von Archivdirektor Dr. Friedrich Wilh. Lohmann, Köln 201

1. Palästina-Kollekten im 17. und 18. Jahrhundert 201 — 2. Eine Grabesritter-Inauguration in Köln 1737, 215 — Nachtrag: Eine Krippe in St. Johann, Köln, im 18. Jahrhundert 231.

Ein Jahrhundert Kampf um den Besitz und die Erhaltung der heiligen Stätten. Von Generalsekretär Gustav Meinertz, Köln 232
Die Entwicklung der Besitzrechte an den heiligen Stätten 233 — Frankreichs Protektorat und das russische Intrigenspiel 236 — England und Palästina 239 — Der Heilige Stuhl und Palästina 241 — Deutschland und Palästina 242 — Die Zukunft Palästinas und die Sicherung der heiligen Stätten 248.

Der Islam Arabiens und das abendländische Christentum. Methodenfragen des Islamapostolates. Von Joseph Peters, Aachen 250

Buchreferate.

Zum vierten Band der revidierten Lateinischen Kirchenbibel (Vulgata). Von Prof. Dr. Heinrich Herkenne, Aachen 271
G. Dalmans Standardwerk „Arbeit und Sitte in Palästina". Von P. Dr. A. E. Mader SDS, Percha b. Starnberg 277
Eine Kirchengeschichte Palästinas. Von Prof. Wilhelm Neuß, Bonn 295
Martin Noth, Die Welt des Alten Testamentes (J. Kremer) 300
Gottfried Brunner, Der Nabuchodonosor des Buches Judith (J. Kremer) . . 301
Georgi C. R. A., Die Confessio Dosithei (Jerusalem) (W. Hotzelt) 303
St. H. Stephan, Orientalische Märchen, Fabeln und Geschichten (M. Thilo) 304
Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft, 3. Jahrg. 1940 (W. Stienen) 305

III. Berichte

Politik und Krieg.

Palästina im Jahre 1940. Von Dr. Valmar Cramer, Köln 311

1. Palästina und die nahöstlichen Kriegsvorbereitungen Englands 312
Palästina als britisches Heerlager 312 — Australische Truppen 312 — Anwerbung von Arabern 312 — Britischer Druck auf Nahost 313 — Zweck der britisch-französischen Orientarmee 313 — Ziel der britischen Diplomatie 313 — Neue britische Taktik 314 — Arabische Königsfrage 314 — Das Landkaufverbot vom 28. Februar 1939, 315 — Kritik daran im Unterhaus 316 — Revolte der Palästinajuden 317 — Kundgebungen und Ausschreitungen 317 — Sinn der Landkaufverordnung 318 — Das wahre Gesicht der britischen Araberpolitik 319 — Militärdiktatur und ihre Gerichtsurteile 319 — Neue Polizeistationen 319 — Peitschenhiebe und Todesurteile 320 — Strafmilderungen 321 — Neueste Bevölkerungsstatistik 321 — Fortdauer der arabischen Unruhen 322 — Der Widerhall der deutschen Siege 322 — Panikstimmung bei den Juden 323 — Freudenkundgebungen bei den Arabern 323 — Stimmungsmache gegen Italien 323 — Verdunkelungsmaßnahmen 323.
2. Palästina in der Kampfzone des englischen Krieges 323
Kriegseintritt Italiens 323 — Haltung Ägyptens 324 — Die Lage Syriens 325, 329 — Ausfall der französischen Orientarmee 325 — Umschwung

der strategischen Lage 325 — Britische Absicht auf Beherrschung Syriens 325 — Engländer in Syrien interniert 325 — Durchreiseverbot für Engländer in Syrien 325 — Haltung des Irak 326 — Italienische Luftangriffe auf Haifa und Jaffa 326 — Arabische Freudenkundgebungen 327 — Angriffe auf die Pipeline 327 — Panik in Tel Aviv 327 — Rückwirkungen der Luftangriffe auf die britische Ölzufuhr 328 — Italienische Luftangriffe auf das Ölzentrum von Bahrein 328 — Arabische Konferenz in Kairo 328 — Arabische Kampfansage gegen England 329 — Ibn Saud bezieht Stellungen an der transjordanischen Grenze 329 — Britische Besetzung der Sinai-Halbinsel 329 — Militarisierung der palästinischen Polizei 329 — Britische Verteidigungsmaßnahmen in Palästina 329 — Wiederaufleben der arabischen Freiheitsbewegung in Palästina 329, 333 — Sabotageakte, Demonstrationen und Überfälle 329 — Proenglische Werbung Fakhri Naschaschibis 330 — Jagd auf Spitzel 330 — Die Rolle des Emir von Transjordanien 331 — Gesteigerte Aktivität der Freischärler 332 — Arabische Hungerrevolte 332 — Schließung der britischen Werbebüros 332 — Überfälle auf britische Militärstationen 332 — Kein weihnachtliches Hirtenfeuer in Bethlehem 333 — Unterbindung des Nachrichtenverkehrs 334 — Jüdische Englandhilfe 332, 334 — Abschaffung der Militärgerichte 334 — Ein Königreich Juda? 335 — Erfolglose Orientreise Edens 336 — Britischer Putschversuch in Syrien 337 — Doppelter Wechsel im syrischen Oberkommissariat 337 — Deutschlands Sympathien für die Araber 337 — Eine Erklärung der Reichsregierung 337 — Italiens Regierung schließt sich an 338 — Die Pilgerfahrt nach Mekka 339 — Arabisch-islamische Einheitsfront 339.

Das Kriegsschicksal des Palästinadeutschtums 339

Kriegsbriefe aus Palästina 342

Deutsche Soldatenheime an der Palästina- und Irakfront 1914—1918 . . . 345

Deutsche Missions- und Kulturarbeit.

Weihbischof Dr. Franz Fellinger † 348

Aus der Chronik des Sion: 349

Grundsteinlegung vor 40 Jahren 349

Vier Toten zum Gedächtnis 351

P. J. Sonnen als Schulinspektor in den Bergen Galiläas 354

Palästinaarbeit in der Heimat.

Karl Joseph Kardinal Schulte, Erzbischof von Köln † 362

Deutscher Verein vom Heiligen Lande 365

Ritterorden vom Heiligen Grabe zu Jerusalem 367

Deutscher Verein vom Heiligen Lande

Gegründet 1895 durch Zusammenlegung des „Vereins vom Hl. Grabe“ (gegr. 1855) und des „Palästinavereins deutscher Katholiken” (gegr. 1879).

Vorsitzender: Der Erzbischof von Köln.

Vizepräsident: Franz Fürst zu Salm-Reifferscheidt-Dyck.

Generalsekretariat: Köln, Gereonstraße 49/51. Postscheck: Köln 6480.

Jahresbeitrag: für Mitglieder RM 6,—; für Teilnehmer RM 2,—.

Diözesanverbände:

1. Aachen, Vorsitzender Domkapitular Nikolaus Jansen, Aachen, Jakobstraße 9. Zahlstelle: Diözesanverband, Verein vom Heiligen Lande, Aachen, Jakobstraße 9. Postscheckkonto: Köln 2818.
2. Berlin, Vorsitzender Pfarrer Herm. Jos. Gebhardt, Berlin-Dahlem, Königin-Luise-Straße 33.
3. Breslau, Vorsitzender Herzog zu Trachenberg Fürst Hatzfeldt, Schloß Trachenberg i. Schles. Zahlstelle Deutsche Bank, Breslau. Postscheckkonto: Breslau 558 für Deutscher Verein vom Hl. Lande.
4. Freiburg, Vorsitzender Msgr. Dr. A. Schuldis, Freiburg i./Br., Schloßbergstraße 26. Zahlstelle: Deutscher Verein vom Hl. Lande, Diözesanverband Freiburg. Postscheckkonto: Karlsruhe 276 40.
5. Hildesheim, Vorstand zurzeit unbesetzt.
6. Köln, Vorsitzender Oberbürgermeister i. R. Franz Gielen, Köln-Marienburg, Marienburger Straße 47. Zahlstelle: Deutscher Verein vom Heiligen Lande, Diözesanverband Köln. Postscheckkonto: Köln 944 10.
7. Limburg, Vorsitzender Domkapitular Dr. Jakob Rauch, Limburg/Lahn, Domstraße 12.
8. Mainz, Vorsitzender Dompräbendat Michael Eich, Mainz, Hindenburgstraße 11.
9. Münster, Vorsitzender Univ.-Prof. Dr. Max Meinertz, Münster i./W., Kapitelstraße 14. Zahlstelle: Deutsche Bank und Diskontogesellschaft, Filiale Münster. Konto: Nr. 1733 für Deutscher Verein vom Hl. Lande, Diözesanverband Münster. Postscheckkonto: Dortmund 19 85.
10. Paderborn, Vorsitzender Dr. Karl Reichsgraf von Westphalen zu Schloß Fürstenberg i./W. Zahlstelle: Diözesanverband des Deutschen Vereins vom Hl. Lande, Bielefeld. Postscheckkonto: Hannover 80 60.
11. Rottenburg, Vorsitzender Generalvikar Dr. Max Kottmann, Rottenburg a. Neckar, Apostolischer Protonotar.
12. Trier, Professor Dr. Peter Ketter, Trier-Pallien, Priesterseminar.

Für die Diözesen der bayerischen Kirchenprovinzen besteht Zusammenarbeit mit dem Bayerischen Pilgerverein vom Hl. Lande E. V. Präsident: Geistlicher Rat Jakob Murböck, Studienprof. i. R., Lenggries i./Bay., Isarstraße 19.

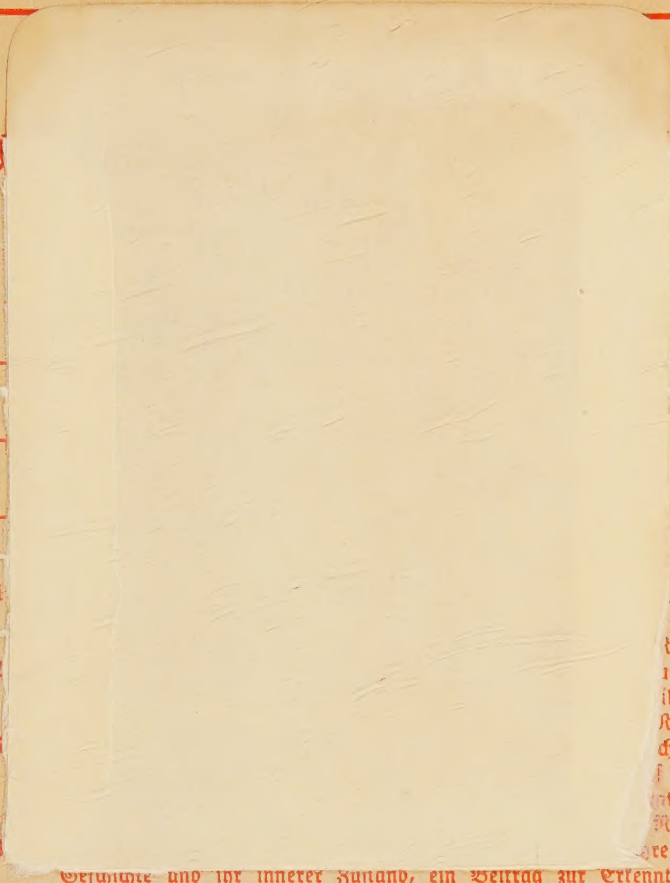
Anstalten des Deutschen Vereins vom Hl. Lande in Palästina und im näheren Orient.

Jerusalem: Dormitio B. M. V. Benediktiner-Abtei auf dem Sion, St.-Paulus-Hospiz am Damaskustor, Görresheim, Deutsche Mädchen-Oberschule (Schmidt's Girls College).

Emmaus-Kubebe: Hospiz und Erholungsheim.

Tabgha: Deutsches Hospiz am See Genesareth.

Istanbul: Deutsche Seelsorgstelle.



Des ide

Heft 1 eressen,
M 1,—

Heft 2 n 1931.
M 1,—

Heft 3 1931.
M 1,—

Heft 4— chologie
3 Plä-
M 2,—

Heft 7— tschland
. 84 S.
M 2,—

Heft 9— auf dem
gen und
M 1,50

Heft 11 m durch

RM 2,50

Heft 12 is Jeru-
ildungen.
RM 3,—

Heft 15 cher Bau
f Chirbet
ten und
RM 2,—

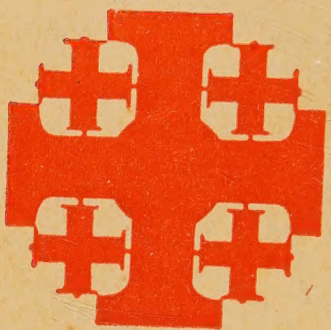
Heft 16 re äußere
Geschichte und ihr innerer Zustand, ein Beitrag zur Erkenntnis des Urchristentums, Köln 1938. 64 S. Preis RM 2,50

Heft 17—20 **Cramer-Meinertz**, Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart. Gesammelte Beiträge und Berichte zur Palästinaforschung. I. Band, Köln 1939. 328 S. Mit 1 Farbtafel und 46 Abbildungen. Preis RM 7,50

Heft 21—23 **Kopp Cl.**, Grabungen und Forschungen im Heiligen Land 1867—1938. Ein kritischer Bericht unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Arbeit. Köln 1939. Preis RM 12,50

Heft 24—27 **Cramer-Meinertz**, Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart. Gesammelte Beiträge und Berichte zur Palästinaforschung. II. Band. Köln 1940. Mit einem Vierfarbendruck, 48 Abbildungen und 1 Karte. Preis RM 7,50

Heft 28 **Kopp Cl.**, Das Kana des Evangeliums. Köln 1940. Preis RM 2,50

Heft 29—32 **Hotzelt Wilh.**, Kirchengeschichte Palästinas von der Urkirche bis zur Gegenwart. Fünf Teile. 3. Teil: Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge. Köln 1940. 252 Seiten. 16 Bildseiten und 1 Karte. Preis RM 10,50

Heft 33—36 **Cramer-Meinertz**, Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart. Gesammelte Beiträge und Berichte zur Palästinaforschung. III. Band. Köln 1941. Mit einem Vierfarbendruck, 1 Karte, 58 Abbildungen und 2 Faltbildern. Preis RM 7,50